System

der

Logik und Metaphysik

oder

Wissenschaftslehre.

Von

Kuno Fischer.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann

1865.

Druck
von Friedrich Frommann
in Jena.

Vorrede
zur zweiten Auflage.

Seit der ersten Auflage dieses Buchs, welches ich damals als Compendium für akademische Vorlesungen herausgab, sind eine Reihe Jahre vergangen, und ich habe seitdem diese Wissenschaft zwölfmal auf dem Katheder vorgetragen, jedesmal mit erneutem Interesse und darum auch mit einer erneuten und tiefer eindringenden Prüfung. Die nächste Frucht dieser fortgesetzten Prüfungen war, daß mir die erste Auflage nicht mehr genügte, daß sie mir mit jedem Jahre fremder wurde und daß ich selbst mit jedem Jahre die Nothwendigkeit und das Bedürfniß einer völligen Umarbeitung dringender empfand. So viele Mißverständnisse, theils verschuldeter theils unverschuldeter Art, waren zu beseitigen; so viele Schwierigkeiten, theils verborgen geblieben, theils nicht gelöst

oder nicht gründlich genug gelöst, waren zu erörtern; so viele Irrthümer zu berichtigen, welche die schulmäßige Abhängigkeit von einer überlieferten und vorgebildeten Lehre immer mit sich bringt. Und was mir in dem früheren Buche dem Inhalte nach etwa noch recht war, das fand ich größtentheils in dem Ausdruck und der Form nicht so genau und so bestimmt, als es die logische Darstellung gebietet. Ich sah daher, daß die zweite Auflage ein ganz neues Werk werden müsse, welches gegenüber den Aufgaben, die es zu lösen habe, kein bloßer Seitengänger der Vorlesungen mehr sein könne; daß es eine ganz andere Verfassung fordere, als das Buch in seiner ersten Form hatte. Ich mußte ihm einen Umfang geben, der über ein bloßes Compendium hinausgeht, und eine Selbständigkeit, die es von meinen Vorlesungen unabhängig macht Das ist der Grund, warum diese Logik in dem öffentlichen Bücherverkehr einige Jahre hindurch gefehlt hat. In der alten Form wollte ich sie nicht wieder aufleben lassen, und die neue Umarbeitung, die eine völlige sein sollte, brauchte Zeit, um so mehr, als ich daneben durch mein Amt und meine schriftstellerischen Arbeiten noch mit Aufgaben anderer Art unausgesetzt beschäftigt war.

Ich habe in dem Werke selbst die Aufgabe und den

Standpunkt desselben so genau und ausführlich behandelt, daß ich darüber hier in der Vorrede nichts weiter zu sagen habe. Man wird finden, daß ich meinen eigenen Weg gegangen bin, und wenn mich dieser zu einem Ziele führt, wo ich nicht allein stehe, sondern mit einem geschichtlich schon gegebenen Standpunkt in der Hauptsache zusammenkomme, so empfinde ich diese Uebereinstimmung, so weit sie reicht, keineswegs als eine Abhängigkeit, am wenigsten als eine schulmäßige. Unter den Arbeiten der Gegenwart, welche sich auf die Logik beziehen, sind mir die Untersuchungen Trendelenburg's wichtig gewesen, und ich habe mir eine besondere Aufgabe daraus gemacht, auf diesen Standpunkt da, wo ich ihm in der Geschichte der Logik begegnete, mit aller Genauigkeit sowohl der Darstellung als der Prüfung einzugehn.

Die aristotelische Logik habe ich an ihrem geschichtlichen Ort in der Propädeutik, dem ersten Theile dieses Werks, ausführlich entwickelt, und ich habe bei diesem Abschnitte meines Buchs, namentlich auch in der Wahl der Beispiele, daran gedacht, daß der Schulunterricht der Logik daraus Nutzen ziehen könne. Dem wiederholten Studium des aristotelischen Organons, insbesondere der Analytik, womit ich die Vorarbeiten zu dieser neuen Auflage begann, verdanke ich die Einsicht, daß in der

Lehre von den Urtheilen und Schlüssen die hegel'sche Logik die Sache verfehlt hat. So richtig die Aufgabe war, die sie sich setzte, so falsch war die Ausführung. Es giebt zwei Dinge, die man in der Philosophie nicht ungestraft vernachlässigen darf: die aristotelische Logik und die kritische, ich meine die kantische Philosophie.

Jena den 11. September 1865.

Kuno Fischer.

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.

Propädeutik.

Erster Abschnitt.

Die Aufgabe der Logik.

		Seite
§. 1.	Die Philosophie als Wissenschaftslehre	3
§. 2.	Die Wissenschaftslehre als Logik	5
§. 3.	Die Logik als Metaphysik	6
§. 4.	Die Aufgabe der Logik	8
§. 5.	Unterschied von der formalen Logik	9
§. 6.	Ursprüngliche und abstracte Begriffe	10
§. 7.	Logik und Grammatik	12
§. 8.	Die Terminologie	14
§. 9.	Logik und Rhetorik	15
§. 10.	Propädeutik und System	16

Zweiter Abschnitt.

Geschichte der Logik.

§. 11.	Ursprung der Logik	17
§. 12.	Grundstoff und Grundform	18

Seite
§. 13. Der Grundbegriff des Seins. Die Eleaten . . . 19
§. 14. Richtung und Grundlinien der Logik 20
§. 15. Der Grundbegriff des Werdens. Heraklit 23
§. 16. Entgegengesetzte Grundrichtungen 25
§. 17. Die Unmöglichkeit der Erkenntniß. Sophistik . . . 25
§. 18. Die Antilogik 27
§. 19. Das Erkenntnißproblem 31
§. 20. Die sokratische Lösung. Experimentallogik 32
§. 21. Die platonische Dialektik. Begriffsbildung 36
§. 22. Aufgabe der aristotelischen Logik 40
§. 23. Die logischen Untersuchungen 42
§. 24. Urtheil und Kategorien 44
§. 25. Die Kategorien 45
§. 26. Das Urtheil 47
§. 27. Entgegensetzung der Urtheile 48
§. 28. Umkehrung der Urtheile 50
§. 29. Entgegensetzung und Umkehrung. Der unmittelbare Schluß 51
§. 30. Der wirkliche Schluß. Syllogismus 52
§. 31. Die Schlußfiguren 54
§. 32. Die Schlußarten oder Schlußmodi 56
§. 33. Unmögliche Schlüsse. (Indirecte Ableitung der Schlußmodi) 60
§. 34. Die erste Figur als Erkenntnißform 62
§. 35. Die erste Figur als syllogistische Grundform. Die Reduction 62
§. 36. Der richtige Schluß 65
1. Der Cirkel 65
2. Die Umkehrung 66
3. Der Unmöglichkeitsschluß 66

Seite

§. 37. Der falsche Schluß 67
1. Petitio Principii 67
2. Non propter hoc und Proton Pseudos . . . 67
3. Paralogismus 67
4. Apate (Elenchos, Krypsis) 68
5. Der dialektische Schluß. Epicheirem. Apagoge 69
§. 38. Der unvollkommene Schluß. Syllogistik und Rhetorik 71
1. Enthymem und Induction 72
2. Paradigma 73
3. Instanz 73
§. 39. Der zusammengesetzte Schluß (Sorites) 74
§. 40. Deduction und Induction 76
§. 41. Induction und Analogie 77
§. 42. Der apodiktische Beweis. Deduction und Definition 80
§. 43. Die Definition 81
§. 44. Charakteristik der aristotelischen Logik. Zusammenfassung des Ganzen 85
§. 45. Nacharistotelische Richtungen 87
§. 46. Ausbildung der formalen Logik. (Die peripatetische und stoische Schule.) 89
§. 47. Charakter der formalen Logik 93
§. 48. Die aristotelische Logik im Mittelalter 96
§. 49. Die logische Streitfrage des Mittelalters. Realismus und Nominalismus 98
§. 50. Uebergang zur neueren Philosophie 102
§. 51. Die entgegengesetzten Erkenntnißrichtungen der neueren Philosophie 104
§. 52. Das Erkenntnißproblem 107
§. 53. Die skeptische Entscheidung. Hume 108
§. 54. Die kritische Lösung. Kant 109

Seite

§. 55. Psychologische und transscendentale Auffassung. Fries und Fichte 111
§. 56. Die Kategorien auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre. Fichte 113
§. 57. Das Identitätsprincip 119
§. 58. Naturphilosophie. Schelling. 121
§. 59. Uebergang zu Hegel 126
§. 60. Die hegel'sche Logik 128
§. 61. Widerstreitende Standpunkte 130
§. 62. Standpunkt der Nichtidentität. Herbart 131
§. 63. Der Wille als Identitätsprincip. Die Welt als Wille und Vorstellung. Schopenhauer 135
§. 64. Kritik des vorhergehenden Standpunkts 148
§. 65. Die Identität als Vermittlung von Denken und Sein. Das Princip der Bewegung und des Zwecks. Trendelenburg 153
§. 66. Kritik des vorhergehenden Standpunkts 165

Dritter Abschnitt.

Die Methode der Logik.

§. 67. Der Standpunkt zur Lösung der Aufgabe . . . 183
§. 68. Der Weg zur Lösung 186
§. 69. Der Begriff der Entwicklung 188
§. 70. Entwicklungsgrundbegriffe. Die Entwicklung als Identitätsprincip 191
§. 71. Die Entwicklung als Universalprincip. Die geschichtlichen Universalsysteme 193
§. 72. Die Entwicklung als wissenschaftliche Methode . . 197

Seite
§. 73. Das reine Denken 202
§. 74. Die logische Entwicklung 208
§. 75. Der Gang der logischen Entwicklung 211

Zweites Buch.

System der Kategorien.

Erster Abschnitt.

Die Lehre vom Sein.

Erstes Capitel.

Die Qualität.

§. 76. Das Sein 215
§. 77. Der Widerspruch im Begriffe des Seins: das Nichtsein 218
§. 78. Das Werden 220
§. 79. Das Werden und die Zeit 232
§. 80. Der Widerspruch im Werden 234
§. 81. Lösung des Widerspruchs. Dasein 236
§. 82. Qualität: Etwas und Anderes 237
§. 83. Das Endliche 238
§. 84. Die Veränderung. Der Widerspruch des Endlichen. Das Endlose 239
§. 85. Erklärung des endlosen Progresses 241
§. 86. Die Lösung des Widerspruchs: das Unendliche. Das Fürsichsein 243

Seite

§. 87. Das Unendliche und Endliche 245

§. 88. Das Fürsichsein als Eines und Vieles 248

Zweites Capitel.

Die Quantität.

§. 89. Der Begriff der Größe 252

1. Die Discretion 252

§. 90. 2. Die Continuität. Widerspruch im Begriffe des Eins 255

§. 91. 3. Discretion und Continuität. Zusammensetzung und endlose Theilbarkeit 256

§. 92. Das Quantum 261

§. 93. Die Zahl. Die Zahl und die Zeit 263

§. 94. Zählen und Rechnen 265

§. 95. Das Rechnen. Summiren (Addiren, Multipliciren, Potenziren) und Differenziren (Subtrahiren, Dividiren, Reduciren). Logarithmiren 267

§. 96. Die Zahl als endloser Progreß 274

§. 97. Der Widerspruch im Begriff der Größe. Die Menge 276

§. 98. Die extensive Größe 278

§. 99. Die intensive Größe oder der Grad 280

§. 100. Größenveränderung und Größenverhältniß . . . 284

1. Größenveränderung 285

2. Begriff der Function 285

3. Begriff der Algebra 286

4. Die quantitativen Verhältnisse. (Das directe und indirecte Verhältniß.) 288

5. Begriff der Gleichung 289

Seite

6. Analysis 290

7. Begriff des Differentials. Analysis des Unendlichen 291

Drittes Capitel.

Das Maß.

§. 101. Qualität und Quantität 295

§. 102. Quantität und Maß 297

§. 103. Das Problem des Maßes. Die Maßbestimmung . 299

§. 104. Das quantitative Maß als Problem 300

§. 105. 1. Der Maßstab 301

§. 106. 2. Die Regel 304

§. 107. 3. Das quantitative Maß und die qualitative Veränderung. Die Qualität als Function der Quantität 308

§. 108. Das qualitative Maß 312

§. 109. Die Maße und die Maßverhältnisse 316

§. 110. Der Widerspruch im Begriffe des Maßes . . . 319

Zweiter Abschnitt.

Das Wesen oder der Grund.

Viertes Capitel.

Das Wesen als Beziehung.

§. 111. Maß und Wesen 323

§. 112. Wesen und Dasein 325

§. 113. Die Identität 329

Seite

§. 114. Der Unterschied 332
§. 115. 1. Verschiedenheit 334
§. 116. 2. Gegensatz 336
§. 117. 3. Widerspruch 342
§. 118. Grund und Folge 348
§. 119. Erkenntnißgrund und Sachgrund 351
§. 120. 1. Der Grund als Anlage 352
§. 121. 2. Der Grund als Bedingung 353
§. 122. 3. Der Grund als Anlage und Bedingung. Grundlage oder Voraussetzung 356
§. 123. Die Existenz oder Erscheinung 357
§. 124. Die Denkgesetze 358

Fünftes Capitel.

Die Erscheinung.

§. 125. Das Ding und die Eigenschaften 361
§. 126. Der Widerspruch im Begriffe des Dinges . . . 362
§. 127. Gesetz und Erscheinung 364
§. 128. Das wesentliche Verhältniß der Erscheinungen . . 368
§. 129. 1. Das Ganze und die Theile 369
§. 130. 2. Kraft und Aeußerung 371
§. 131. 3. Inneres und Aeußeres 377

Sechstes Capitel.

Die Wirklichkeit.

§. 132. Der Begriff der Wirklichkeit 381
§. 133. Möglichkeit und Unmöglichkeit. Die Grade der Möglichkeit 382

Seite

§. 134. Die Thatsächlichkeit und der Zufall. Geltung und Grade des Zufalls 385
§. 135. Möglichkeit und Zufälligkeit 390
§. 136. Die Nothwendigkeit 390
§. 137. Nothwendigkeit und Unmöglichkeit. Nothwendigkeit, Möglichkeit, Zufälligkeit 392
§. 138. 1. Die Nothwendigkeit als Substantialität. Substanz und Accidenz 396
§. 139. Der Widerspruch im Begriff der Substanz . . . 399
§. 140. 2. Die Nothwendigkeit als Causalität. Ursache und Wirkung 401
§. 141. 3. Die Nothwendigkeit als Wechselwirkung. Die Gemeinschaft 403

Dritter Abschnitt.

Der Begriff und der Zweck.

Siebentes Capitel.

Das Subject.

§. 142. Die Erklärung des neuen Problems 408
1. Die Selbstverwirklichung als Subject . . 408
§. 143. 2. Die Selbstverwirklichung als Freiheit . . 410
§. 144. 3. Die Selbstverwirklichung als Begriff . . 411
§. 145. Die Begriffsmomente 417
§. 146. 1. Der Begriff als das Allgemeine . . . 418
§. 147. 2. Der Begriff als das Besondere 422
§. 148. 3. Der Begriff als das Einzelne 425

		Seite
§. 149.	Der Begriff des Einzelnen. Die Begriffsbestimmung	429
§. 150.	Die Begriffsbestimmung als Urtheil	430
§. 151.	1. Das Urtheil der einfachen Subsumtion. Das kategorische und positive Urtheil	435
§. 152.	2. Das Urtheil der Specification oder Eintheilung	436
	A. Das negative und unendliche Urtheil	436
§. 153.	B. Das divisive Urtheil. Das allgemeine und particulare Urtheil	439
§. 154.	3. Das Urtheil der vollständigen Subsumtion. Das disjunctive Urtheil	441
§. 155.	4. Das Urtheil der Begründung. Die hypothetische Urtheilsform. Das assertorische, problematische, apodiktische Urtheil	444
§. 156.	Die Begriffsbestimmung als Schluß	448
§. 157.	1. Der Schluß der Subsumtion. Der kategorische Schluß	449
	A. Die erste Schlußfigur	449
§. 158.	B. Die zweite Schlußfigur	450
§. 159.	C. Die dritte Schlußfigur	452
§. 160.	D. Die drei Schlußfiguren	456
§. 161.	2. Die Entwicklung der kategorischen Schlußform	460
	A. Der Schluß der Deduction	460
§. 162.	B. Der Schluß der Induction	461
§. 163.	C. Der Schluß der Analogie	463
§. 164.	3. Der Schluß der Specification. Der divisive Schluß	465
§. 165.	4. Der Schluß der vollständigen Subsumtion (Definition). Der disjunctive Schluß	468
§. 166.	5. Die hypothetische Schlußform	472

Achtes Capitel.

Das Object.

§. 167. Der Begriff des Objects 475
§. 168. Die Objectivität des Begriffs. Die Objecte . . 481
§. 169. Das System der Objecte 482
§. 170. Das Universum oder die Welt 483
§. 171. Der Mechanismus 484
§. 172. 1. Die mechanische Determination 486
§. 173. 2. Die Centralisation 488
§. 174. 3. Das System der mechanischen Gemeinschaft. Der vollendete Mechanismus 492
§. 175. Die Neutralisation der Objecte 496
§. 176. Der Weltzweck 499
§. 177. Die Welt als Reich der Zwecke und als Reich der Mittel. Die äußere oder mechanische Zweckmäßigkeit. Die Stufenreihe der Mittel 502

Neuntes Capitel.

Die Idee oder der Selbstzweck.

§. 178. Die Geschichte des Zweckbegriffs 509
§. 179. Der Selbstzweck oder Endzweck. Innere Zweckmäßigkeit 516
§. 180. Der Selbstzweck als Problem 518
§. 181. 1. Der Selbstzweck als Leben. Die organische Zweckmäßigkeit 521
§. 182. 2. Der Widerspruch des Lebens 527
§. 183. 3. Der Selbstzweck als Erkennen und Wollen. Die ideale Zweckmäßigkeit 528
§. 184. Der Selbstzweck als Entwicklung. Der Schluß des Systems 533

Berichtigungen.

S. 50	Z. 3	v. unten	statt	die erste	lies diese
= 50	= 2	= =	=	die zweite	l. jene
= 198	= 10	= oben	=	Umfange	l. Anfange
= 205	= 11	= unten	=	Himmelgewölbes	l. Himmelsgewölbes
= 232	= 6	= oben	=	Denkens	l. Werdens
= 325	= 16	= unten	=	Beschaffenhenheit	l. Beschaffenheit.

Erstes Buch.

Propädeutik.

Erster Abschnitt.

Die Aufgabe der Logik.

§. 1.

Die Philosophie als Wissenschaftslehre.

Die erste Frage, welche die Philosophie sich und den andern Wissenschaften zu beantworten hat, ist die genaue Bestimmung ihrer Aufgabe. Diese Aufgabe bestimmen heißt zunächst den Gegenstand darthun, dessen Erkenntniß gesucht wird. Dieser Gegenstand muß ein wirkliches Erkenntnißobject sein, das als solches von allen übrigen Wissenschaften anerkannt wird, das aber als wissenschaftliche Aufgabe nur in den Gesichtskreis der Philosophie fällt.

Wir nennen einen Gegenstand bekannt, wenn er sich auf irgend eine Weise im Gebiet unsrer Erfahrung und Anschauung darstellt oder darstellen läßt. Entweder ist der Gegenstand in unserer Erfahrung gegeben als eine sogenannte Thatsache der Natur, die wir in uns oder außer uns vorfinden; oder wir können denselben für unsere Erfahrung erzeugen als ein Product der Anschauung. Im ersten Fall läßt sich der Gegenstand aufweisen, im andern bilden oder construiren, in beiden anschaulich machen. Die Gegenstände der ersten Art sind Data — die der zweiten Producte der Anschauung; jene sind empirisch, diese sind

mathematisch. Empirische und mathematische Wissenschaften sind in Rücksicht auf ihre Objecte anschaulich, durchgängig bestimmt, darum exact.

Die Philosophie ist zunächst keines von beiden. Sie kann ihren Gegenstand weder, wie die Erfahrungswissenschaften, zeigen, noch, wie die Mathematik, construiren. Es scheint demnach, daß sie eine exacte Wissenschaft **nicht** ist. Und sie wollte dennoch Wissenschaft sein? Hier entsteht die Meinung, die bei den Nichtkennern ebenso angenehm als geläufig ist: die Philosophie habe es überhaupt mit keinem wirklichen Gegenstande zu thun, sondern lebe von Hirngespinnsten; sie sei gar keine wirkliche zu Recht bestehende Wissenschaft, sondern treibe ihr eingebildetes Wesen jenseits der Erfahrung; je mehr nun die Erfahrungswissenschaften steigen und ihren Werth beweisen, um so mehr müssen die philosophischen Wissenschaften sinken, und um so deutlicher müsse ihr Unwerth ans Licht kommen.

Wir stellen uns auf den Standpunkt der Erfahrungswissenschaften, um von hier aus die Philosophie zu begründen, dieselbe im Geist der Erfahrungswissenschaften entweder zu rechtfertigen oder fallen zu lassen.

Die Sache ist einfach genug. Es giebt Thatsachen der Erfahrung. Es giebt in Rücksicht auf diese eine Erfahrungswissenschaft, so vielfältig getheilt, als das Reich der Erfahrung selbst. **Die Erfahrungswissenschaft ist auch eine Thatsache.** Oder nicht? Die Naturwissenschaft ist nicht weniger eine Thatsache als die Naturerscheinung. Jede Thatsache will erklärt sein; also auch diese. Von den Erfahrungswissenschaften wird diese Thatsache **nicht** erklärt, kann von keiner derselben erklärt werden. Sie können diese Thatsache nicht erklären, weil sie dieselbe erst machen. Wer die Erfahrungsobjecte erklärt, bringt eben dadurch eine Erklärung dieser Objecte d. h. eine Erfahrungs-

erkenntniß zu Stande, erzeugt eben dadurch eine neue Thatsache, die er nicht erklärt: eine nicht erklärte Thatsache, also eine zu erklärende!

In Rücksicht auf diese Thatsache muß es auch eine Erklärung, auch eine Wissenschaft geben. Oder nicht? Während die Erfahrungsobjecte klar werden, sollte die Erfahrung selbst dunkel bleiben? Wenn die Erfahrungswissenschaften über sich selbst klar sein wollen, müssen sie eine Wissenschaft fordern, welche die Erfahrung, die Erkenntniß, überhaupt das Wissen erklärt: d. h. eine Wissenschaftslehre. Eben dieses ist die Aufgabe der Philosophie. Die Nichtkenner suchen die Philosophie gerade an dem entgegengesetzten Ort, als wo sie sich wirklich befindet. Kein Wunder, daß sie dieselbe verfehlen und ins Leere blicken. Die Philosophie nimmt ihren Standpunkt nicht jenseits der Erfahrungswissenschaften, sondern ausdrücklich diesseits. In dieser Stellung steht sie fest und hat es mit einer Aufgabe zu thun, die nicht weniger thatsächlich, nicht weniger bestimmt und exact ist, als die der anderen Wissenschaften.

§. 2.
Die Wissenschaftslehre als Logik.

Alles Wissen ist erkennen durch Gründe. Erkennen ist urtheilen; aus Gründen urtheilen heißt schließen. Schlüsse bestehen aus Urtheilen, Urtheile aus Begriffen oder Vorstellungen. Die Wissenschaftslehre wird mithin eine Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen sein.

Im Urtheil wird der Begriff bestimmt durch sein Merkmal, im Schluß durch das Merkmal des Merkmals. Im Urtheil wird der Begriff theilweise, im Schluß vollständig analysirt. Urtheilen und schließen ist daher Begriffsanalyse. Diese Ana-

lyse setzt voraus, daß die Begriffe gegeben sind. Sie thut nichts weiter, als daß sie die gegebenen Begriffe auflöst und eben dadurch verdeutlicht. Die Deutlichkeit ist Erkenntnißform. Die Wissenschaftslehre als Lehre von den Erkenntnißformen (Begriffsverdeutlichung = Begriffsanalyse = begreifen, urtheilen und schließen) nennt man Logik (formale Logik).

§. 3.

Die Logik als Metaphysik.

Die Logik ist also im Grunde Begriffslehre. Denn Urtheile und Schlüsse sind nichts anderes als verdeutlichte Begriffe. Darum wird die Logik die Begriffe nicht bloß als gegeben voraussetzen dürfen, sondern erklären müssen, wie sie gegeben d. h. wie sie gebildet werden. Ob nun diese Bildung unwillkürlich oder willkürlich geschieht, in beiden Fällen ist sie ein Vorgang in unserm Geist. Als Lehre von der Begriffsbildung wird die Logik psychologisch, und hört auf bloß formal zu sein. Denn in der Bildung der Begriffe handelt es sich nicht bloß um die Erkenntnißform, sondern um den Erkenntnißinhalt selbst und dessen Entstehung.

1. Die Begriffe bilden sich aus den Einzelvorstellungen oder Anschauungen, indem sich die gleichartigen Merkmale vereinigen und von den ungleichartigen absondern. Diese Vereinigung kann geschehen durch willkürliche Abstraction oder unwillkürliche Verschmelzung. Auf diesem Wege entstehen die Allgemeinvorstellungen, die sogenannten Gattungsbegriffe, die wir durch Worte bezeichnen. Diese abstracten Begriffe sind verallgemeinerte Anschauungen. Sie sind aus Erfahrungen hervorgegangen, also empirischen Ursprungs. Deshalb mögen sie empirische Begriffe heißen. Durch dieselben werden ganze Klassen einzelner

Objecte vorgestellt. Deshalb mögen sie **vorstellende** Begriffe genannt werden.

2. Jeder dieser Begriffe ist eine Vereinigung oder Zusammenfügung von Merkmalen, d. h. eine Synthese. Eine solche Synthese ist immer ein Urtheil. Es giebt unwillkürliche Urtheile, Urtheile, die wir bilden, ehe wir uns derselben bewußt werden. Die sogenannten gegebenen Begriffe sind solche Urtheile. Das analytische Urtheil der formalen Logik setzt die Begriffe als gegeben voraus, d. h. es setzt in denselben ein synthetisches Urtheil als gegebenes Product voraus; und das analytische Urtheil ist nichts anderes als die bewußte Zerlegung dieses Products in seine Factoren.

3. Also jeder vorstellende Begriff hat eine solche synthetische Verknüpfung des Mannigfaltigen zu seiner Voraussetzung, zu seiner Bedingung. Diese Synthese wird also selbst keine Vorstellung, kein empirischer Begriff sein können, da diese erst durch jene zu Stande kommen. Sie drückt weder a noch b aus, sondern bloß den Zusammenhang von a und b (a + b), die Arten dieses Zusammenhangs. Sie wird nicht vorgestellt, sondern gedacht. Sie ist kein empirischer, sondern ein **reiner** Begriff. Ihre Function besteht bloß im verknüpfen, im urtheilen: daher können die reinen Begriffe auch **urtheilende** Begriffe genannt werden.

Ohne solche Begriffe giebt es kein Urtheil, keine Vorstellung, keine Anschauung. Ohne sie kann überhaupt nichts gedacht werden. Also muß Alles durch sie gedacht werden. Also müssen vor Allem sie selbst gedacht werden. Sie sind der Natur nach die **ersten Gedanken** (λόγῳ oder φύσει πρότερα), die **Grundbegriffe** (Denknothwendigkeiten). Ohne sie ist nichts denkbar, also auch nichts erkennbar.

a. Wird durch die reinen Begriffe Alles gedacht, so sind sie

die allgemeinsten und obersten Prädicate. Als solche heißen sie Kategorien.

b. Von diesen Begriffen hängt alles Denkbare ab, mithin auch alles Seiende, sofern es denkbar ist. Als die Grundbegriffe des (denkbaren) Seins heißen sie Principien.

c. Von diesen Begriffen hängt alles Urtheilen ab, also auch alles Erkennen. Mithin sind sie die Grundbegriffe der Erkenntniß, also auch des Erkennbaren. Als solche mögen sie Erkenntnißbegriffe heißen.

§. 4.

Die Aufgabe der Logik.

Jetzt läßt sich unsere Aufgabe genau aussprechen. Die Philosophie fordert Wissenschaftslehre. Diese fordert eine Lehre von der Begriffsverdeutlichung (Begriffsanalyse) d. h. formale Logik. Diese fordert Einsicht in die Begriffsbildung d. h. Psychologie. Diese fordert Wissenschaft der reinen Begriffe oder Kategorien, als welche allem Denken, darum auch allem Erkennen, darum auch allem (erkennbaren) Sein zu Grunde liegen.

Die Kategorien sind Denkbegriffe, Grundbegriffe (Principien), Erkenntnißbegriffe. Die Wissenschaft der Kategorien ist also zugleich Wissenschaft der Denkbegriffe, Grundbegriffe, Erkenntnißbegriffe. Als Wissenschaft der Denkbegriffe nennen wir sie Denklehre oder Logik im weitesten Sinn, als Wissenschaft der Grundbegriffe (Principien) Metaphysik (Fundamentalphilosophie oder Ontologie), als Wissenschaft der Erkenntnißbegriffe Wissenschaftslehre.

Das sind drei Namen für dieselbe Sache, für die Lösung derselben Aufgabe. Die Logik, um die es sich hier handelt, muß zugleich Metaphysik und Wissenschaftslehre sein.

§. 5.

Unterschied von der formalen Logik.

Hieraus erhellt der Unterschied dieser Logik von der formalen oder der gewöhnlichen Schullogik, die den Begriffen nicht auf den Grund sieht. Sie setzt die Begriffe als gegeben voraus; sie unterscheidet dieselben bloß nach ihrem Umfange d. h. nach ihrer größeren oder geringeren Allgemeinheit, d. h. sie unterscheidet sie bloß der Quantität nach. Die Kategorien gelten ihr als Begriffe von größtem Umfange, gleichsam als größte Kreise des globus intellectualis, als allgemeinste Gattungen. Sie kennt nur einen solchen quantitativen Unterschied zwischen den reinen und empirischen Begriffen.

Wäre dies richtig, so würden die Kategorien nur eine größere Sphäre beschreiben als die Gattungsbegriffe, so würde durch jene bloß eine weitere Klasse von Erscheinungen, mit einem Worte mehr vorgestellt werden als durch diese. Dem ist nicht so. Durch die reinen Begriffe werden nicht mehr Erscheinungen vorgestellt, weil überhaupt gar keine Erscheinungen als solche durch sie vorgestellt werden, sondern bloß deren Zusammenhang, Beziehung, Verhältniß. Sie haben nicht einen größeren Umfang, als die empirischen Begriffe, sondern eine andere Function. Ihre Function ist nicht verallgemeinern, sondern verknüpfen, nicht vorstellen, sondern urtheilen. Die reinen Begriffe verhalten sich zu den empirischen ähnlich, wie die Zeichen für die arithmetischen Größen sich verhalten zu den Zeichen für die arithmetischen Operationen. Durch die Zeichen + oder —, durch = oder > und < u. s. f. stellen wir überhaupt keine Größen vor, wie durch a und b, sondern bloß eine bestimmte Verbindung oder ein bestimmtes Verhältniß von Größen.

§ 6.

Ursprüngliche und abstracte Begriffe.

Wären die Kategorien wirklich die allgemeinsten Begriffe im Sinn der formalen Logik, so wären sie unter den Gattungsbegriffen die abstractesten; sie würden erst durch Abstraction gebildet, sie wären die Gattungen, von denen sich nicht weiter abstrahiren ließe, die man nicht mehr verallgemeinern könnte. Dann gelten sie als abgezogen von den Erscheinungen oder Wahrnehmungsobjecten, als verallgemeinerte Erscheinungen, die man bildet, indem man von den Vorstellungen alles absondert, was sich absondern läßt. Dies ist die ebenso geläufige als gedankenlose Ansicht.

Ueberhaupt wird auf dem Wege der Abstraction kein Begriff gemacht. Die logische Abstraction macht so wenig Begriffe als die chemische Scheidung Stoffe macht. A wird von B abgesondert d. h. es wird außer der Verbindung mit B genommen, es wird für sich dargestellt, die Aufmerksamkeit wird bloß auf A gerichtet; dadurch wird also A nicht gemacht, sondern bloß deutlich gemacht. Die Abstraction verdeutlicht die Theilvorstellungen, indem sie dieselben für sich hervorhebt. Weiter vermag und leistet sie nichts.

Nun begreift sich sehr leicht, daß die Kategorien so wenig durch Abstraction gemacht werden, daß vielmehr ohne sie keine Abstraction gemacht werden kann. Wenn ich eine Vorstellung von einer anderen absondere, so löse ich eine Verbindung von Vorstellungen auf, so muß ich offenbar eine solche Verbindung gedacht haben, ich hebe aus der Gesammtvorstellung einen Theil hervor, indem ich denselben von dem Ganzen, von den anderen Theilen absondere, ich stelle ein Merkmal oder eine Eigenschaft

für sich vor: muß ich also nicht vor aller Abstraction ein Ganzes in seinen Theilen, ein Ding in seinen Eigenschaften vorgestellt haben? Jede Abstraction setzt voraus, daß ich Vorstellungen verbunden, daß ich sie auf eine bestimmte Weise verbunden d. h. gedacht habe. Eben diese Denkweisen sind die Kategorien. Die Art und Weise, wie man Wörter bildet und verbindet, nennt man Sprachregeln. Die Art und Weise, wie man Vorstellungen bildet und verbindet, darf man Denkregeln nennen. Jede Kategorie ist, wie Kant sie bezeichnet hat, eine Denkregel.

Es leuchtet also ein, daß die Kategorien den Vorstellungen und Abstractionen zu Grunde liegen, darum nicht abgeleitete oder abstracte (durch Abstraction entstandene), sondern ursprüngliche Begriffe sind. Sie sind die nothwendigen Denkfunctionen. Von ihnen kann das Denken so wenig abstrahiren als von sich selbst. Wenn man von dem Denken alles absondert, was sich absondern läßt, so kann freilich nichts weiter übrig bleiben als die Denkfunction, d. h. die Kategorie. So kann man durch fortgesetzte Abstraction die Kategorien bloßlegen, in ihrer Reinheit (dem Bewußtsein) darstellen, gleichsam experimentalisch aus den Begriffen hervorgehen lassen. Aber die Abstraction macht nicht die Kategorien: deshalb nicht, weil die Kategorien selbst schon nöthig sind zur Abstraction.

Zusatz. 1. Es verhält sich mit den Kategorien, wie mit Raum und Zeit. Raum und Zeit lassen sich nicht ableiten, weil sie Allem, woraus man sie ableiten könnte, schon zu Grunde liegen. Verdeutlichen oder darstellen dagegen lassen sich Raum und Zeit sehr leicht durch fortgesetzte Abstraction von der empirischen Anschauung, weil sie am Ende als dasjenige übrig bleiben müssen, wovon die Anschauung nicht weiter abstrahiren kann, d. h. als Anschauungsfunction.

Zusatz 2. Es verhält sich mit den Denkregeln (Kategorien),

wie mit den Sprachregeln. Der Sprachgebrauch der Regel ist früher als die grammatische Einsicht, und der Denkgebrauch der Kategorien ist früher als die logische Einsicht. Aber der bewußte und richtige Gebrauch der Sprachregel ist bedingt durch die Grammatik, und ebenso ist der bewußte und richtige Gebrauch der Kategorien bedingt durch die Logik.

§. 7.

Logik und Grammatik.

Die Kategorien bilden und verknüpfen die Vorstellungen, die Vorstellungen äußern sich in der Sprache. Hieraus ergiebt sich das Verhältniß der Logik zur Grammatik, der Kategorien zur Sprache.

Das Logische ist der Natur nach früher als das Grammatische. Die Sprache ist nicht der Ursprung der Begriffe, sondern umgekehrt. Darum darf man auch nicht die Logik aus der Grammatik ableiten, so wenig als die Mathematik aus der Architektur. Man verwechsle hier nicht den Realgrund mit dem Erkenntnißgrund. Ein Anderes ist die Logik aus der Grammatik ableiten, ein Anderes sie an dem Sprachgebrauch deutlich machen oder demonstriren.

Die Logik verhält sich zur Grammatik, wie das Denken zum Reden, wie das Urtheil zum Satz. Es ist das Urtheil, welches den Satz macht. Es giebt Sprachen, die nicht fähig sind, die Urtheilsform durch eine Satzform, das rein Logische als solches grammatisch auszudrücken. Nichts destoweniger müssen diese Sprachen Sätze haben, sonst wären sie überhaupt keine Sprachen. Was gedacht wird, will ausgedrückt sein. Das Logische bedarf und sucht den sprachlichen Ausdruck. So lange es diesen Ausdruck in einer bestimmten Sprache nicht findet, weil die-

selbe nicht fähig ist, ihn zu bilden, befindet sich diese Sprache selbst in einem unvollkommenen Bildungszustande, und man sieht leicht, wie das Logische auch der Entwicklung der menschlichen Sprache und ihrer Bildungsstufen zu Grunde liegt.

Die Kategorien bilden in allen unseren Vorstellungen das logische Element oder den Denkfactor. Der grammatische Ausdruck der Kategorien bildet das logische Element in der Sprache. Durch die Kategorien werden Vorstellungen gebildet und verknüpft oder auf einander bezogen. Keine Vorstellung kann gebildet, kein anschauliches Object vorgestellt werden, ohne daß wir es auf eine bestimmte Art denken, als Ding oder Eigenschaft oder Thätigkeit. Diese Denkweise bezeichnet die Sprache durch die Wortform, durch die Sonderung ihrer Begriffswörter in die Redetheile der Hauptwörter, Eigenschaftswörter, Zeitwörter. Soll die Sprache jener Denkweise gleichkommen, so muß sie in ihrer Formbildung fähig sein, jene Kategorien an den Begriffswörtern zu bezeichnen, etwas substantivisch, adjectivisch, verbal auszudrücken, d. h. Substantiva, Adjectiva, Verba zu bilden, jedes in der ihm eigenthümlichen Form.

Durch Kategorien werden Vorstellungen verknüpft und auf einander bezogen. Diese Beziehungen wollen sprachlich ausgedrückt sein. Entweder ist die Beziehung mit der Vorstellung so eng verbunden, daß sie von ihr gar nicht abgetrennt gedacht werden kann, wie z. B. mit der Thätigkeit irgend eine Zeitbestimmung, in der sie geschieht, eine Art und Weise, wie sie sich äußert (denn jede Thätigkeit muß irgendwann und irgendwie stattfinden), so wird eine solche Beziehung am besten an der Wortform selbst durch eine Abänderung derselben ausgedrückt werden: die Flexion. Oder die Beziehung muß von der Vorstellung unterschieden werden und fordert einen selbständigen sprachlichen Ausdruck. Eine Thätigkeit kann so viele Subjecte, so viele Ob-

jecte, so viele verschiedene Richtungen haben. So viele Vorstellungen können mit so vielen anderen Vorstellungen in Beziehung verschiedener Art gedacht werden. Sollten diese Beziehungen jedesmal an dem Begriffsworte selbst durch irgend eine Abänderung oder Zusammensetzung zum Vorschein kommen: welche unbezwingbare Fülle von Flexionen würde erforderlich und zugleich welche Ungelenkigkeit der Sprache würde die Folge sein! So wird der logische Geist der Sprache genöthigt, die Beziehungen nicht an den Begriffswörtern, sondern für sich auszudrücken, besondere Wörter zu bilden, die zuletzt nur Beziehungen der Vorstellungen bezeichnen. Das sind die sogenannten Formwörter, wie z. B. Fürwörter, Artikel, Zahlwörter, Zeitformwörter, Präpositionen, Partikeln, Conjunctionen.

Zusatz. Nur in einer Sprache, die das volle Vermögen der Flexion und Formwörter besitzt, läßt sich bestimmt und in die Tiefe gehend philosophiren. Die griechische Sprache vor Allem und nächst ihr die deutsche haben diese Vermögen. Um Kategorien auszudrücken, muß man den Begriff des Seins in seinen verschiedenen Beziehungen ausdrücken können. Dazu gehört das Hülfszeitwort, die Fürwörter, die Präpositionen. Vermöge des sächlichen Artikels läßt sich jede Beziehung, jeder Satz substantivisch und declinabel machen. Dadurch wird der Gedanke biegsam. Ohne Formwörter keine Metaphysik, kein Plato und Aristoteles. Die Grundgedanken der aristotelischen Metaphysik bestehen aus lauter Formwörtern: τὸ ἐξ οὗ, οὗ ἕνεκα, ὑφ' οὗ, τὸ τί ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι u. s. f.

§. 8.

Die Terminologie.

Es ist jetzt selbstverständlich, daß die Philosophie, vor allem die Logik, in Kategorien redet, daß diese eines sprachlichen

Ausdrucks bedürfen, der nicht anschauliche Objecte, sondern Beziehungen bezeichnet, daß diese Ausdrucksweise darum dem sinnlichen Bewußtsein fremd und von der gewöhnlichen Rede abweichend erscheint. Eine solche Terminologie ist nothwendig. Sie ist das einzige Mittel, die Gedanken richtig auszudrücken und wirklich verständlich zu machen. Ist die Terminologie dunkel und unsicher, so leidet der Gedanke an beiden Uebeln, ein Fall, der in der Philosophie nicht selten vorkömmt und durch die Schwierigkeit der Sache sich bisweilen entschuldigt. Darüber zu klagen, daß überhaupt eine Terminologie gebraucht werde, zeigt den Unverstand des Nichtkenners, dem die Sprache jeder Wissenschaft fremd ist.

§. 9.

Logik und Rhetorik.

Das Denken erscheint in der Rede. Reden ist lautes Denken. Hieraus erklärt sich der natürliche Zusammenhang zwischen Logik und Rhetorik, den die Alten beobachtet haben. Die Rede ist gut, die nichts ist als der deutlichste Ausdruck des Gedankens. Dazu ist die erste Bedingung, daß der Gedanke selbst deutlich und entwickelt ist. Die Logik entwickelt das Denken. Wenn man daher aus der mündlichen und schriftlichen Darstellung der Gedanken eine Wissenschaft macht, so kann man nur mit der Logik beginnen. Logik und Rhetorik befördern und tragen sich gegenseitig. Durch Denken lernt man reden, wissenschaftlich reden. Dies ist ein Vermögen, welches *jede* Wissenschaft braucht, und hieraus begreift sich der allgemeine und praktische Nutzen der Logik. Und auf der anderen Seite lernt man denken am besten durch das Studium vortrefflicher Schriftsteller. Man lese in logischer Absicht z. B. platonische Gespräche, lessingsche Schriften, wie

den Laokoon, zergliedere die Rede, mache sich den Gedankenbau bis ins Einzelne klar, merke auf jede logische Verknüpfung: das ist die fruchtbarste Art der logischen Erziehung. Nicht anders sollte die Logik auf den höheren Schulen gelehrt werden.

§. 10.
Propädeutik und System.

Die Aufgabe der Logik steht fest. Es giebt eine Thatsache der Erkenntniß, die nur erklärt werden kann durch eine Einsicht in die Grundbegriffe oder Kategorien, ohne welche nichts vorgestellt und gedacht werden kann. Die ganze Wissenschaft faßt sich in folgende vier Fragen zusammen:

1. Welches ist die Aufgabe der Logik? Diese Frage ist beantwortet.
2. Wie weit ist diese Aufgabe bereits gelöst? Auf diese Frage antwortet die Geschichte der Logik.
3. Wie ist diese Aufgabe zu lösen? Auf diese Frage antwortet die Methode der Logik.
4. Worin besteht die Lösung selbst? Die Antwort auf diese Frage giebt das System der Logik.

Wir lassen die drei ersten Fragen als Propädeutik dem System vorangehen, so daß unsere Wissenschaft in diese beiden Theile zerfällt: den propädeutischen und systematischen.

Zweiter Abschnitt.

Geschichte der Logik.

§. 11.

Ursprung der Logik.

Sobald dem menschlichen Geist ein Gegenstand Aufgabe oder Problem wird, beginnt in Rücksicht auf dieses Object das Nachdenken und mit diesem die Wissenschaft. Das Problem entsteht mit der ersten Schwierigkeit, die sich in einem seiner Objecte dem menschlichen Geiste entdeckt. So entspringt die Logik an dem Punkte, wo die Denkbegriffe anfangen Denkprobleme zu werden, wo der menschliche Geist in seinem eigenen Denken auf eine Schwierigkeit stößt, die ihn zur Denkuntersuchung nöthigt und zu der Einsicht bringt, daß das natürliche Denken nicht das wahre Denken ist. Dieses Moment ist in der Entwickelung des menschlichen Geistes von der höchsten Bedeutung.

Die Philosophie beginnt mit dem Versuch der Welterklärung, mit der Frage nach dem Realgrund der Dinge. Dieses Erkenntnißproblem zu lösen, muß etwas als Wesen der Dinge gedacht werden, aus welchem alles Andere folgt. Sobald in diesem Grundbegriff dem Denken eine Schwierigkeit oder Unmöglichkeit begegnet, so wird an dieser Stelle die Philosophie zum erstenmal aufmerksam auf die Natur der Begriffe und des Denkens, das

Erkenntnißproblem wird zum logischen Problem, die Metaphysik zur Erkenntnißtheorie und Denklehre. Hier ist der Ursprung der Logik, der erste Anstoß zur Denkuntersuchung.

§. 12.

Grundstoff und Grundform.

Es handelt sich um das reale Wesen, welches den Dingen zu Grunde liegt. Worin besteht das Wesen der Dinge? Die Dinge in der Natur erscheinen als bestehend in Stoff und Form, als geformte und geordnete Materien. So sind die ersten Fragen, welche die Philosophie aufwirft: was ist der Grund der Dinge in Rücksicht ihres Stoffs? was ist der Grund der Dinge in Rücksicht ihrer Form? Die erste Frage geht auf die Weltmaterie, die zweite auf die Weltordnung. Im ersten Fall wird das Weltprincip bestimmt als Grundstoff (Element), im zweiten als Grundform (Harmonie): dort als stoffgebendes, hier als formgebendes (ordnendes) Wesen. Den Begriff des Grundstoffs bildet und entwickelt die ionische Physiologie, den der Grundform, des weltordnenden Princips, erklärt durch den Begriff der Zahl und des mathematischen Verhältnisses die pythagoräische Lehre.

Mit diesen beiden Richtungen beginnt die griechische Philosophie. Damit ist ihre Grundfrage eingeführt. Es handelt sich um die Lösung beider Fragen. Oder kurz gesagt: es handelt sich um die Frage: wie kommt der Stoff zur Form? wie vereinigen sich beide? Was die griechische Kunst gethan und für alle Zeiten vorbildlich vollendet hat, die Gestaltung des Stoffs, das will die griechische Philosophie begreifen. Dieses Problem löst sie in Plato und Aristoteles.

§. 13.
Der Grundbegriff des Seins. Die Eleaten.

Aus dem Urwesen, ob es als Grundstoff oder als Grundform gefaßt wird, müssen die Erscheinungen der Welt abgeleitet werden. Erst in dieser Ableitung besteht die Erklärung der Dinge, die reale Erkenntniß. Das Realwesen muß als Realgrund gedacht werden. Hier beginnt die Schwierigkeit. Es handelt sich um den Ursprung oder die Entstehung der Dinge, um deren Genesis. An dieser Stelle entdeckt sich die Wurzel aller methaphysischen Probleme und zugleich die erste logische Frage.

1. Etwas entsteht d. h. es wird, während es vorher nicht war, oder es wird, was es vorher nicht war. Genesis ist Werden. Werden ist Uebergehen aus einem Zustande des Nichtseins (Nichtsoseins) in den Zustand des Seins (Andersseins). Indem etwas aus einem Zustande in den anderen übergeht, vereinigt es beide in sich, ist es beides zugleich. Sein und Nichtsein (Sosein und Andersseyn) kommen dem Werdenden zugleich zu. Diese Vereinigung entgegengesetzter Bestimmungen in demselben Subjecte in demselben Moment erscheint dem Denken unmöglich. Entweder muß das Werden als Widerspruch oder gar nicht gedacht werden. Als Widerspruch kann es nicht gedacht werden. Also ist es undenkbar und demnach unmöglich. Also ist auch das Entstehen, das Hervorgehen, also der Realgrund, aus dem etwas folgt, ein undenkbarer Begriff, eine unmögliche Thatsache.

2. Mithin giebt es kein Werden, also auch keine Veränderung, keine Bewegung. Das Wesen der Dinge kann demnach nur gedacht werden als ungeworden, unveränderlich, unbewegt, d. h. als ewiges, wandelloses Sein. Dieses Sein kann in keiner Beziehung nicht sein, in keiner Beziehung aufhören zu sein.

Also darf es nicht gedacht werden als getheilt, also auch nicht als Vieles, also nur als *Eines*. Diesem einen Sein muß Vielheit und Veränderung, Größe und Bewegung, Raum und Zeit abgesprochen werden. Der Begriff des Seins ist absolut nothwendig. Die widersprechenden Begriffe sind absolut unmöglich. Diese Entscheidung giebt die *eleatische* Philosophie (Parmenides). 500 v. Chr.

3. Die Begriffe der Vielheit und Bewegung sind undenkbar, darum sind Vielheit und Bewegung in der Natur der Dinge unmöglich. Sie sind undenkbar, weil von jedem dieser Begriffe entgegengesetzte Bestimmungen zugleich gelten. Entgegengesetzte Bestimmungen verhalten sich wie A und Nicht-A. Sowohl von der Vielheit als der Bewegung gilt, daß sie zugleich begrenzt und unbegrenzt gedacht werden müssen. Diesen Widerspruch darthun heißt die Undenkbarkeit jener Begriffe beweisen. Der Widerlegungsnerv des Beweises liegt in dem dargelegten Widerspruch. Auf diese Weise führt *Zeno* der Eleat seine berühmten Beweise (Sorites, Achilles, Pfeil u. s. f.). Es wird die höchstwichtige Entdeckung gemacht, daß in unseren Grund- und Erkenntnißbegriffen *Widersprüche* enthalten sind. Damit ist für die logische Untersuchung die Aufgabe gestellt und der Anfang gemacht zur Dialektik.

§. 14.

Richtung und Grundlinien der Logik.

Zugleich ist der Gesichtspunkt gegeben, der auf eine bestimmte Richtung der Logik deutlich hinweist. Wir wollen diese Richtung ins Auge fassen und ihre Grundzüge soweit verfolgen, als jener Gesichtspunkt trägt, über die Spuren der eleatischen Lehre hinaus.

1. Die wahren Begriffe sind von den falschen unterschieden. Es ist ausgemacht worden, daß es Begriffe giebt, die sich widersprechen und deshalb undenkbar sind: die Begriffe der Vielheit, des Werdens. Das aber sind Grundbegriffe unserer sinnlichen Erkenntniß, unserer Erfahrung. Also ist die sinnliche Erkenntniß durchaus nichtig. Ihre Objecte, die Veränderung und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, sind nicht reale, sondern eingebildete Vorstellungen. In Wahrheit giebt es nur das eine unveränderliche Sein. Die sinnliche Erkenntniß ist Scheinwissen, ihre Welt Scheinwelt; die wahre Erkenntniß und die wahre Welt ist allein die (widerspruchslos) gedachte.

2. Was unmöglich gedacht werden kann, das kann auch unmöglich sein. Logische Undenkbarkeit ist reale Unmöglichkeit. So ist entschieden zwischen Denknothwendigkeit und Denkunmöglichkeit. Die Denknothwendigkeit ist gleich dem nothwendigen Sein. Die Denkunmöglichkeit ist gleich dem unmöglichen Sein (Nichtsein). Also ist überhaupt *Denken gleich Sein*, Denklehre gleich Seinslehre, Logik gleich Ontologie.

3. Die Einsicht in die Denknothwendigkeit giebt zugleich die Einsicht in das Denkgesetz. Diese Einsicht macht die Philosophie zur Denklehre.

A. Das Denkgesetz erklärt: Undenkbar ist, was sich widerspricht; denkbar nur, was sich nicht widerspricht, was sich selbst gleich ist. Wird damit nicht das logische *Gesetz des Widerspruchs* oder der *Identität* festgestellt? Was folgt daraus?

B. Der Widerspruch ist unmöglich. Also es ist unmöglich, daß etwas zugleich A und Nicht-A ist, daß von demselben Subjecte dasselbe Prädicat zugleich bejaht und verneint wird. Die Bejahung und Verneinung desselben Prädicats erschöpft alles Denkbare. Wenn also das Denkbare nicht

beides zugleich sein kann, so muß es eines von beiden sein: entweder A oder Nicht-A. Aus dem Gesetz der Contradiction folgt das der Disjunction. Unmöglich, daß etwas zugleich A und Nicht-A. Unmöglich, daß etwas weder A noch Nicht-A. Nothwendig also, daß etwas entweder A oder Nicht-A. So erklärt sich das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten (principium exclusi tertii).

C. Hieraus folgt die Theorie des Beweises. Man beweist die Nothwendigkeit eines Begriffs durch die Unmöglichkeit seines Gegentheils: der indirecte Beweis.

Man widerlegt einen Begriff, indem man seine Unmöglichkeit darthut. Diese Unmöglichkeit wird dargethan, wenn sich beweisen läßt, daß etwas sowohl A als Nicht-A zugleich ist; oder wenn sich beweisen läßt, daß etwas weder A noch Nicht-A ist. Die erste Beweisart ist die Antinomie, die zweite ist das Dilemma.

Zugleich erhellt hieraus die Theorie des falschen Beweises. Wenn nicht genau dasselbe Prädicat bejaht und verneint wird, so erschöpft die Disjunction nicht alles Denkbare, so schließt sie ein Drittes nicht aus, so wird durch den bewiesenen Widerspruch in diesem Falle die Unmöglichkeit der Vorstellung nicht bewiesen. Eine Entgegensetzung, die das Dritte ausschließt, ist contradictorisch. Eine Entgegensetzung, die das Dritte nicht ausschließt, ist conträr. Es ist leicht, einer conträren Entgegensetzung den Schein der contradictorischen zu geben. Durch diesen Schein werden Trugbeweise oder Sophisticationen gemacht.

Zusatz 1. Die eleatische Lehre entdeckt den Widerspruch in dem natürlichen Denken und erklärt ihn für unmöglich. Dadurch nimmt die Logik eine Richtung, die das Denkgesetz der Identität an die

Spitze stellt. In dieser Richtung muß sich die Lehre vom Widerspruch, vom ausgeschlossenen Dritten, von der contradictorischen und conträren Entgegensetzung, vom indirecten Beweis, von der Antinomie und dem Dilemma, von den Trugbeweisen u. s. f. allmälig entwickeln. Nicht als ob die eleatische Philosophie diese Logik gründet, sondern sie entscheidet die Denkrichtung, die zur Ausbildung dieser Denklehre führt.

Zusatz 2. Hieraus erklärt sich, warum in der neueren Zeit Herbart mit Recht ein so großes Gewicht auf die eleatischen Untersuchungen legt. Sie haben die Widersprüche in unsern Erkenntnißbegriffen entdeckt. Sind nun die gegebenen Erkenntnißbegriffe undenkbar, und will die Philosophie nicht skeptisch sein oder bleiben, so muß sie sich die Aufgabe setzen, die Erkenntnißbegriffe denkbar zu machen, sie zu bearbeiten durch eine Methode, welche den Widerspruch fortschafft, und eben dadurch das Denken, welches von Natur im Argen liegt, zu berichtigen. Diese Aufgabe wird die erste der Philosophie sein müssen, ihre Lösung daher die erste Philosophie oder Metaphysik. Daher die Aufgabe der Herbart'schen Metaphysik.

§. 15.

Der Grundbegriff des Werdens. Heraklit.

Die eleatische Lehre verneint vollkommen die Realität der Erscheinungswelt und erklärt dieselbe für eine bloße und nichtige Vorstellung. Woher diese Vorstellung? Aus den Sinnen. Woher die Sinne und überhaupt die Möglichkeit der falschen Vorstellung? Dieses Problem löst, diese Thatsache erklärt die eleatische Philosophie nicht. Aus ihrem Gesichtspunkte läßt sich die Weltvorstellung und damit das Weltproblem nicht auflösen. Soll die Vorstellung der Welt erklärt werden, so darf man die Begriffe der Vielheit und des Werdens, überhaupt den Weltproceß, nicht

verneinen. Hier stellt sich dem eleatischen Standpunkt ein anderer entgegen. Der eleatische Grundsatz heißt: das Werden ist unmöglich zu denken. Der entgegengesetzte lautet: das Werden ist nothwendig zu denken. Wie muß es gedacht werden?

1. Unmöglich kann es abgeleitet werden. Dies hieße einen Zustand voraussetzen, in dem es nicht stattfand. Es müßte also ein Uebergang stattgefunden haben von jenem Zustande zu dem Momente, wo es anfing. Dieser Uebergang wäre ein Geschehen, ein Proceß, also ein Werden. Entstehen ist schon Werden. Darum kann das Werden nicht als entstanden gedacht werden. Es ist also ursprünglich.

Kann es aber nicht anfangen, so kann es auch nicht wiederanfangen, also kann es nicht pausiren. Es ist also ununterbrochen oder stetig. Kann es aber nicht aufhören, um wiederanzufangen, so kann es überhaupt nicht aufhören. Denn jedes Aufhören wäre ein gänzliches Aufhören, gleich dem absoluten Nichts, womit auch das Denken aufhört. Also muß das Werden, wenn es gedacht wird, als unaufhörlich oder unvergänglich gedacht werden. Es ist also ursprünglich, stetig, ewig.

2. So denkt Heraklit den Grundbegriff der Philosophie. Alles ist in unaufhörlichem Werden, in ewiger Veränderung begriffen. „Alles fließt." Es giebt weder Stillstand noch Ruhe. Nur das Werden ist. Es giebt kein starres, todtes Sein.

3. Was sich verändert, geht fortwährend aus einem Zustande in den anderen über, vereinigt also in jedem Moment entgegengesetzte Bestimmungen in sich, ist zugleich sowohl A als Nicht-A, d. h. es ist in ewigem Widerspruch begriffen. Ohne diesen Widerspruch ist nichts. „Der Streit ist der Vater der Dinge." Was für den Verstand nach dem Denkgesetz der Identität unmöglich erscheint, muthet ihm Heraklit zu als das nothwendig zu Denkende. Darin liegt die eigentliche Schwierigkeit seiner Lehre.

§. 16.

Entgegengesetzte Grundrichtungen.

In Rücksicht auf die Bestimmung des Grundbegriffs und der Denknothwendigkeit bilden die Eleaten und Heraklit einen durchgreifenden und ausgemachten Gegensatz. Von hier aus ziehen sich diese beiden entgegengesetzten Grundrichtungen durch die ganze Geschichte der Metaphysik und Logik. Die Eleaten behaupten das Sein mit Ausschluß alles Werdens, die Herakliteer das Werden mit Ausschluß alles (starren) Seins. Plato nannte jene mit einer doppelsinnigen Bezeichnung οἱ στασιῶται τοῦ ὅλου, diese οἱ ῥέοντες. Dort heißt der logische Grundsatz: Nichts widerspricht sich; hier: Alles widerspricht sich. Der Differenzpunkt ist die Einheit der Gegensätze, die „coincidentia oppositorum", welche die erste Denkrichtung stets verneint, die andere stets bejaht hat.

§. 17.

Die Unmöglichkeit der Erkenntniß. Sophistik.

In einem Punkte kommen die Folgerungen aus jenen beiden entgegengesetzten Standpunkten überein. Keiner von beiden vermag die Erkenntniß zu erklären. Vielmehr ist jeder von beiden in seinen Folgerungen genöthigt, die Möglichkeit der Erkenntniß zu verneinen.

1. Giebt es, wie die Eleaten wollen, nichts Verschiedenes, so giebt es überhaupt keine Unterschiede, also auch keinen zwischen Subject und Object, zwischen Denkendem und Gedachtem; so fehlt die erste Bedingung zur Erkenntniß. Giebt es nach Heraklit überhaupt nichts Beharrliches, so beharrt auch weder Object noch Subject, so giebt es weder ein erkennbares noch ein er-

kennendes Wesen; so fehlt ebenfalls die erste Bedingung zur Erkenntniß.

2. Was also bleibt als Folgerung übrig? Nichts als diese Einsicht in die Unmöglichkeit der Erkenntniß. Diese Folgerung begreift und erklärt die Sophistik in Gorgias, der durch Zeno von den Eleaten abhängt, und Protagoras, der sich auf die heraklitische Denkweise stützt.

Der eleatische Grundbegriff des Seins kehrt sich in Gorgias gegen sich selbst. Es wird bewiesen: das Sein ist überhaupt nicht (es ist unmöglich). Es müßte sein entweder nichtseiend oder seiend. Jenes ist unmöglich als offenbarer Widerspruch. Dieses ist auch unmöglich, denn das Seiende ist entweder unentstanden oder entstanden. Das Unentstandene ist anfangslos, also unendlich, also nirgends, also überhaupt nicht. Entstanden aber könnte etwas nur sein aus dem Seienden oder Nichtseienden. Aus dem Seienden kann nichts entstehen, weil sich das Seiende nicht verändern kann; aus dem Nichtseienden auch nicht, weil dieses nicht ist. Also ist das Sein weder unentstanden noch entstanden, also überhaupt nicht seiend. Wenn aber das Sein weder seiend noch nichtseiend ist, so ist es unmöglich. Und selbst wenn es wäre, so könnte es nicht erkannt werden. Und wäre es erkennbar, so könnte es nicht ausgesprochen werden.

In dieser Beweisführung sieht man deutlich die Form der Disjunction und des Dilemmas. (S. §. 14. 3. B. C.)

Wenn die Dinge in unaufhörlichem Fluß begriffen sind, so giebt es keine andre Auffassung als die jeweilige, die vom Moment abhängt: die Dinge sind, wie sie nach dem Lauf der Welt eben jetzt in dem veränderlichen Subjecte erscheinen. Es giebt keine andre Wahrheit als die subjective Erscheinung, keinen anderen Maßstab, als die subjective Schätzung. Die Dinge sind, was sie mir sind oder zu sein scheinen; sie gelten, was sie

mir gelten. Daher der Satz des Protagoras im platonischen Theätet: der Mensch ist das Maß aller Dinge.

3. Giebt es nun überhaupt keine Erkenntniß, keine allgemeine Einsicht, kein wahres Urtheil, so bleibt nichts übrig als die persönliche Meinung und deren Geltung, als die Kunst, seine Ansicht und damit sich selbst geltend zu machen, Andere zu überreden, die Ansichten Anderer, welche es auch seien, zu widerlegen. So wird die Sophistik r h e t o r i s c h und e r i s t i s c h.

In der That ist den Sophisten die Erkenntniß unbegreiflich, in der That erscheint sie ihnen unmöglich: so unmöglich wie den Eleaten die Bewegung. W i e s i c h Z e n o z u d e n B e g r i f f e n d e r V i e l h e i t u n d B e w e g u n g v e r h i e l t, s o v e r h a l t e n s i c h d i e S o p h i s t e n z u m U r t h e i l u n d z u r E r k e n n t n i ß. Darin liegt ihre einflußreiche logische Bedeutung. In diesem Punkte vereinigt sich mit der Sophistik die spätere megarische und elisch-eretrische Schule. Die ganze Logik wird in Abrede gestellt und es werden Beweise gefunden, sie zu entkräften.

§. 18.
Die Antilogik.

Giebt es keine wahre Urtheile, so giebt es auch keine, die den wahren widersprechen, d. h. keine falsche Urtheile. Der Unterschied zwischen Wahrem und Falschem hört auf. Entgegengesetzte Ansichten, die sich verhalten wie A und Nicht-A, können demnach gleich wahr sein. Der Satz gilt nicht mehr: wenn ein Urtheil wahr ist, so ist sein contradictorisches Gegentheil falsch. Also fällt der Satz des Widerspruchs und mit ihm die Möglichkeit des logischen Urtheils. Die Sophistik (das Wort in dem weiten Umfange genommen, wie der vorige Paragraph am Ende andeutet) geht darauf aus, den Satz des Widerspruchs,

die Grundlage alles verständigen Urtheilens, als nichtig erscheinen zu lassen. Hieraus erklären sich die sophistisch-megarischen Fangschlüsse.

Die Logik sagt: jedes Urtheil ist entweder wahr oder falsch. Wenn es nun Urtheile giebt, die keines von beiden oder beides zugleich oder die sowohl keines von beiden als beides zugleich sind, so ist der Satz umgestoßen, auf dem die Logik beruht. Solche Urtheilsfälle sind negative Instanzen gegen die Logik. Solche Instanzen sucht die Sophistik und gründet darauf die Antilogik. Es ist unmöglich, erklärt die Logik, daß von demselben Subjecte dasselbe Prädicat zugleich bejaht und verneint wird. Die Antilogik findet Fälle, an denen sie beweisen will, daß von demselben Subjecte Entgegengesetztes zugleich gilt.

1. Zeno hatte bewiesen, daß Eines nicht Vieles sein könne. Also kann auch ein Subject nicht viele Prädicate haben; es giebt demnach keine Definition. Man kann von *Einem* nur *ein* Prädicat aussagen, das in keiner Weise etwas von jenem Verschiedenes enthalten darf. Von A gilt nur A (ἓν ἐφ' ἑνός). Eben so wenig kann das Viele Eines sein. Es giebt demnach keinen Gattungsbegriff, sondern nur Einzelvorstellungen. Die Gattungsbegriffe sind nur Worte, nicht Objecte.

Ein und dasselbe Wort kann auch nicht mehr als *eine* Bedeutung haben. Verschiedene Worte können nicht dasselbe bedeuten. Daher die genausten Unterscheidungen in Betreff der Wortbedeutung.

Hat nun ein und dasselbe Wort verschiedene Bedeutungen, so macht die Sophistik daraus einen willkommenen Beweisgrund, daß die verschiedenen Bedeutungen nicht verschieden sind. Sie steigert womöglich die verschiedenen Bedeutungen bis zum Gegensatz und beweist so durch den *Doppelsinn* des Worts, daß Entgegengesetztes eines oder daß dasselbe zugleich

Entgegengesetztes ist. Durch die Zweideutigkeit z. B. des Wortes μανθάνειν beweist sie, daß die Lernenden, also die Nichtwissenden, die Wissenden sind, daß demnach Wissen und Nichtwissen eines ist. Weil δέον die Bedeutung des Nothwendigen und Mangelhaften hat, weil das Gute nothwendig, das Böse mangelhaft ist, so wird durch diesen Doppelsinn des Worts bewiesen, daß Gutes und Böses eines sind. Auf diese Weise läßt sich der baare Unsinn beweisen, wie z. B. daß die homerischen Gesänge als κύκλος eine geometrische Figur seien u. a. dgl.

Hat ein und dasselbe Subject verschiedene Prädicate, so müssen die letzteren ein Prädicat ausmachen. Eben dadurch kommen die größten Ungereimtheiten zum Vorschein, und der Unterschied zwischen Sinn und Unsinn, Wahrem und Falschem wird völlig ausgelöscht. Das ist der Punkt, um den es sich handelt. Eine Menge Beispiele dieser Art bietet der platonische Euthydem. (Der Hund ist dein, der Hund ist Vater, also ist der Hund dein Vater u. s. f.).

2. Es giebt kein Werden, kein Entstehen, kein Uebergehen vom Nichtsein zum Sein, also auch keines vom Nichtwissen zum Wissen, also kein Lernen. Lernen ist werdendes Wissen. Die Lernenden sind zugleich nichtwissend und wissend, daher unmöglich. Ohne Lernen keine Erkenntniß. Aus der Unmöglichkeit des Werdens folgt die Unmöglichkeit des Wissens, denn das Wissen ist auch ein Werden, ein Proceß. (Diodorus.)

Derselbe Beweisgrund läßt sich auf die mannigfaltigste Art wenden. Giebt es kein Werden, so giebt es auch kein Großwerden, kein Kahlwerden, keine Menge u. s. f. Eines ist nicht Vieles. Vieles entsteht, indem Eins zu Eins hinzukommt. So ist es zuletzt Eines, wodurch das Nichtviele Vieles, der Nichthaufen Haufen wird. Da aber Eines nicht Vieles ist, so ist bei-

des undenkbar, sowohl die zunehmende als abnehmende Menge (σωρίτης, φαλακρός).

3. Es giebt Urtheile, die falsch sind, ob ich sie bejahe oder verneine; Urtheile, die mit demselben Rechte sowohl bejaht als verneint werden können.

Solche Fälle sind die Fangschlüsse der Megariker (Eubulides und Alexinus): der Lügner, der Verhüllte, der Verborgene, die Elektra (die ihren Bruder Orest nicht kennt), der Gehörnte. Die Form dieser Schlüsse ist überall das Dilemma. Das Urtheil „ich lüge" kann weder wahr noch falsch sein. Denn ist es wahr, so sage ich die Wahrheit, also ist es nicht wahr, daß ich lüge. Ist es falsch, so sage ich die Unwahrheit, also ist es unwahr, daß ich lüge. In beiden Fällen hebt sich das Urtheil selbst auf.

Aehnliche Erfindungen solcher Dilemmata sind die Fälle, in denen von zwei entgegengesetzten Parteien gezeigt wird, daß beide zugleich Recht und Unrecht haben: der Aporos oder Krokodil, von Diogenes Laertius erwähnt, und der Antistrephon oder Proceß bei Gellius. Die Erfindung dieser Fälle gehört vielleicht der spätern stoischen Dialektik an, die in der Bildung solcher Fangschlüsse die sophistisch-megarische Dialektik nachahmte, ohne deren Motiv zu haben. Wenn diese Sophismen ihre Spitze nicht absichtlich gegen die Möglichkeit der Erkenntniß kehren, so haben sie keine Spitze mehr und gehören in das Reich der müssigen Schulwitze.

Zusatz 1. Uebersieht man diese ganze Taktik der Sophisten, so leuchtet ein, daß alle ihre Züge gegen ein Ziel gerichtet sind: gegen die Möglichkeit der Erkenntniß. Sie widerlegt diese Möglichkeit aus der Natur der Sprache, aus der Natur des Urtheils, aus der Undenkbarkeit des Werdens, aus Urtheilsfällen, in denen eine Behauptung weder wahr noch falsch oder beides zugleich ist.

Erscheinen auch die angeführten Fälle zum Theil sehr roh, zum Theil sehr spitzfindig, so erleuchten sie doch vollkommen anschaulich, worauf es der Sophistik ankommt. Es sind wirkliche Erkenntnißschwierigkeiten, auf welche jene Fälle hinweisen. In der That sind die Worte vieldeutiger Art, die Sprache veranschaulicht die Gedanken, aber verdunkelt sie auch, und der Begriff verwirrt sich leicht in den Worten. Kein Satz ist an sich klar, man muß jeden Satz erst klar sprechen und gegen eine Menge möglicher Mißverständnisse schützen. In der That ist die Mehrheit der Prädicate in Rücksicht desselben Subjects eine wirkliche Denkschwierigkeit. In der That ist das Erkennen ein Innewerden, also ein Werden, und denselben Schwierigkeiten als dieser Begriff unterworfen. Man darf deshalb nicht so gering von den sophistischen Beweisen denken. Sie sind damit nicht widerlegt, daß man sagt, sie seien sophistisch. Gewöhnlich weiß man gar nicht, wohin diese Beweise zielen und aus welchem Motiv sie hervorgehen.

Zusatz 2. Die sophistisch-megarische Dialektik hat die eleatische (Zeno) zur Grundlage. Die megarischen Beweise richten sich gegen die Möglichkeit des Urtheils besonders aus zwei Gründen: 1) weil es kein Werden giebt (Diodorus), 2) weil der Unterschied zwischen Subject und Prädicat die Identität des Subjects aufhebt (Stilpo).

§. 19.

Das Erkenntnißproblem.

Mit der Verneinung der Erkenntniß ist es der Sophistik Ernst. Sie ist ihrer innersten Natur nach skeptisch und die eigentliche Begründerin des Skepticismus in der griechischen Philosophie. Die Erkenntniß erscheint ihr unmöglich und kann ihr nach den herrschenden Grundbegriffen nicht anders erscheinen. Nach diesen Grundbegriffen ist die Erkenntniß wirklich unbegreiflich, unmöglich. Diese Unmöglichkeit machen die Sophisten klar.

Das ist gegen die frühere Philosophie ein wirklicher Fortschritt. Es wird dadurch gezeigt, daß die Erkenntniß noch nicht erklärt ist, aus den vorhandenen Grundbegriffen auch nicht erklärt werden kann, vielmehr ihre Unmöglichkeit daraus hervorgeht; daß also ihre Erklärung ein höheres Princip fordert. Jetzt wird die Erkenntniß zum Problem. Es ist eingesehen worden: unter den Bedingungen, wie sie liegen, ist die Erkenntniß nicht möglich. Es muß gefragt werden: unter welchen Bedingungen ist sie möglich?

Wenn mich die Natur zwingt, etwas zu bejahen, und meine Begriffe mich zwingen, eben dasselbe zu verneinen, so werde ich weder bejahen noch verneinen, sondern fragen; ich werde mir an dieser Stelle eine Aufgabe setzen müssen, deren Lösung mich nöthigt, meine Begriffe zu verändern und fortzubilden. So entstehen überhaupt die Probleme, durch welche der menschliche Geist sich entwickelt und deren Lösung ihn wirklich vorwärts bringt.

§. 20.

Die sokratische Lösung. Experimentallogik.

Jetzt heißt die Grundfrage: wie ist das Wissen möglich und wodurch? Die früheren Untersuchungen der Philosophie richteten sich auf den Grund der Dinge, jetzt geht die Untersuchung auf den Grund der Erkenntniß. Dort wurde gefragt: wie entstehen die Dinge? Hier wird gefragt: wie entsteht die Erkenntniß? Das bewegende Problem der vorsokratischen Philosophie ist die Genesis der Dinge. Das durchgängige Motiv der sokratischen ist die Genesis des Wissens. Aus diesem Motiv erklärt sich die Richtung und die eigenthümlichen Grundzüge der sokratischen Philosophie.

1. Alles Erkennen ist ein Werden, ein Uebergehen aus dem Zustande des Nichtwissens in den des Wissens. Der erste Zustand bildet den Ausgangspunkt, der zweite den Zielpunkt. Wie kann aus dem Nichtwissen das Wissen entstehen? Wie kann das Wissen erzeugt werden? Das ist die eigentliche sokratische Frage.

2. Das Erkennen beginnt demnach mit der Einsicht in den Zustand des Nichtwissens, mit dem Satz: *ich weiß, daß ich nicht weiß.* Der Gegensatz dazu würde lauten: *ich bilde mir ein, daß ich weiß.* So lange diese Einbildung besteht, ist es unmöglich, daß das Wissen beginnt. Der sokratische Satz will nicht sagen, daß sich der Mensch mit dem Nichtwissen bescheiden solle. Er ist kein Ausdruck weder der Entsagung noch der Bescheidenheit. Vielmehr ist mit diesem Satz das Bedürfniß der Wahrheit und das Interesse am Wissen ausgesprochen. Was aber ist Wahrheit?

3. Die Sophisten hatten die Wahrheit verneint. Denn es gebe kein Urtheil, dessen Gegentheil nicht eben so gut bewiesen, kein Urtheil, dem nicht mit demselben Scheine der Wahrheit widersprochen werden könne. Ein wahres Urtheil müßte demnach ein solches sein, wogegen eine Widerrede nicht mehr möglich ist, ein Urtheil, das alle mögliche Gegengründe widerlegt hat, ein Urtheil also, in welchem die Individuen einander nicht widersprechen, sondern vollkommen übereinstimmen. Mit andern Worten: die wahre Einsicht ist die *gemeinschaftliche*; die Gemeinschaft im Urtheil ist das Kriterium der Wahrheit. Wenn es eine solche gemeinschaftliche Einsicht giebt, so ist die Sophistik widerlegt. Vorhanden ist eine solche Einsicht nicht. Vielmehr ist ihr Gegentheil der vorhandene Zustand: der Streit und Widerspruch der menschlichen Meinungen. Jene gemeinschaftliche Einsicht also muß erst gesucht werden. Wie wird sie gesucht und

gefunden? Welches ist der Weg und die Methode des sokratischen Philosophirens?

4. Der Weg der Wahrheit führt durch die Widersprüche der Meinungen hindurch zu der gemeinschaftlichen Ueberzeugung. Die sokratische Untersuchung bedarf mithin der Menschen, um deren Einreden zu hören und deren Einstimmung zu erzeugen. Also muß hier die Wahrheit gemeinschaftlich gesucht werden. Sie läßt sich nur finden durch gemeinschaftliches Nachdenken. Gemeinschaftlich denken heißt sich unterreden. Die sokratische Philosophie ist darum wesentlich dialogisch. Hier ist die Dialektik das lebendige Gespräch selbst, der Verkehr zwischen Meinung und Gegenmeinung. Das Gespräch ist die Genesis des Wissens, die Form dieser Genesis. In dieser Rücksicht hat es nie eine lebendigere Philosophie gegeben als die sokratische.

Die Gesprächsform ist diesem Philosophiren unentbehrlich. Die Sophisten wollen die Ueberredung, Sokrates nur die Unterredung. Hier bezeichnet das Wort treffend den Unterschied beider, den Sokrates selbst gern von dieser Seite hervorhob. Daher ist die Sophistik rhetorisch, die sokratische Philosophie stets dialogisch. Und das sokratische Gespräch ist nicht einseitig belehrend, sondern gemeinschaftlich suchend und findend, nicht didaktisch, sondern autodidaktisch, nicht dogmatisch, sondern heuristisch. Das Suchen ist die Hauptsache.

5. Das Gespräch nöthigt zum Nachdenken. Die Meinung muß die Probe der Gegenmeinung bestehen, sie muß sich begründen, eben dadurch kommen auch der Ungrund und die Unklarheit zum Vorschein. So reift in der lebendigen Unterredung die Einsicht. Die Wahrheit erscheint gleichsam als ein Kind, welches die Unterredenden mit einander erzeugen, oder welches der Fragende aus dem andern entbindet. Daher nennt Sokrates

seine Philosophie eine Hebammenkunst (Maieutik) und vergleicht den Erkenntnißtrieb mit dem Zeugungstrieb (Eros).

6. So verwandelt sich im Lauf des Gesprächs das Nichtwissen in Wissen. Aus dem: ich weiß, daß ich nicht weiß, wird ein: ich weiß, daß ich weiß. Aus dem eingebildeten Wissen wird erkanntes Nichtwissen. Beides verkehrt sich unvermerkt in sein Gegentheil. Das ist die Ironie des Gesprächs, die am deutlichsten hervortritt, wenn Sokrates, wie er nicht anders kann, dem eingebildeten Wissen zunächst seinen Schein läßt, und dieser Schein sich allmälig in den Ernst des Gegentheils auflöst. Die sokratische Ironie begleitet unwillkürlich den aufklärenden Gang des Gesprächs.

7. Jedes Gespräch ist ein Versuch, aus dem gegebenen Fall einer Meinung das wahre Urtheil oder die wahre Vorstellung der Sache zu erzeugen. Für dieses Experiment ist jeder Fall brauchbar. Es giebt Nichts, das nicht werth wäre, gewußt zu werden. Dieses echt philosophische Bewußtsein sucht daher die Unterredung mit jedem über jedes, was es auch sei, vor allem über die gewöhnlichsten Dinge, weil gerade diese die bekanntesten scheinen und es in Wahrheit nicht sind.

A. Die sokratische Philosophie geht auf die wahren Begriffe, die sie aus den Meinungen hervorzubringen strebt. Diese Erzeugung wird bei jeder Gelegenheit von neuem versucht. Die Logik ist hier kein System, sondern durchweg Experiment. Wir nennen sie am besten Experimentallogik.

B. Was gesucht wird, ist die richtige Begriffsbestimmung, die Definition (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου).

C. Sie wird gesucht und gefunden in dem lebendigen Dialog, der von dem einzelnen beliebigen Fall ausgeht und seinen Weg nimmt von der Einzelmeinung zur gemeinschaftlichen

Ueberzeugung, vom Besondern zum Allgemeinen durch alle Widersprüche und negative Instanzen hindurch: die inductive Methode (λόγοι ἐπακτικοί).

Zusatz. Aristoteles bezeichnet Sokrates als den Begründer der Definition und Induction. Die Definition ist die Aufgabe, die Induction ist die Methode der Lösung. Beides ist durch Sokrates für die Logik gewonnen.

§. 21.

Die platonische Dialektik. Begriffsbildung.

Sokrates giebt der Philosophie die Richtung auf die Begriffe, Plato giebt dieser Richtung die Form der systematischen Untersuchung. Die wahre Erkenntniß ist die gemeinschaftliche Einsicht. Ihre Objecte sind mithin solche Vorstellungen, in denen alle übereinstimmen, d. h. Vernunftbegriffe. In Rücksicht auf unser Vorstellungsvermögen sind diese Begriffe nur durch die reine Vernunfthätigkeit d. h. durch denken erkennbar, also logische Objecte (λόγοι); in Rücksicht auf die Dinge bilden sie deren wahres und allgemeines Wesen, die Gattungen oder Formen der Dinge, Ideen (γένη oder εἴδη). Die Philosophie als deren Erkenntniß ist demnach Ideenlehre.

1. Die Begriffe sind generell. Sie begreifen, was in den Einzelvorstellungen das Bleibende und Gemeinschaftliche ist. Sie enthalten darum viele Vorstellungen unter sich und unterscheiden sich, jenachdem mehr oder weniger Vorstellungen an ihnen theilhaben. Sie sind also mehr oder weniger allgemein. So unterscheiden sich die generellen Vorstellungen als höhere, mittlere, niedere, oder als Gattungen, Arten, Unterarten. Die Gattung zerfällt in Arten. Die Arten vereinigen sich in der Gattung. Jene sind die untergeordneten, diese die übergeordneten Begriffe;

die Arten selbst sind einander nebengeordnet. Darin besteht das logische Begriffsverhältniß.

2. Erkennen heißt die wahren Begriffe der Dinge vorstellen. Die Begriffe vorstellen heißt sie denkend erzeugen oder bilden. Erkenntniß verlangt Begriffsbildung. Begriffe bilden heißt Gattungen und Arten bilden: jene durch Verknüpfung der gemeinschaftlichen (wesentlichen) Merkmale, diese durch nähere Bestimmung oder Eintheilung der Gattungen. Also besteht die Begriffsbildung in der Verknüpfung und Eintheilung (συναγωγή und διαίρεσις). Diese Begriffsbildung nennt Plato Dialektik. Das Erkennen ist daher in Rücksicht seiner logischen Form wesentlich Dialektik. (Phädrus.)

3. Das System der Begriffe oder die Ideenwelt bildet demnach ein von der Vielheit zur Einheit emporstrebendes Stufenreich. Hier unterscheiden sich deutlich der Weg nach oben und der Weg nach unten als die beiden Richtungen in diesem gleichsam pyramidalen Bau. Den Weg nach oben beschreibt das verknüpfende, den Weg nach unten das eintheilende Denken. Jenes verfährt analytisch, dieses synthetisch. Was zur Gattung hinzukommt, um die Art zu bestimmen, ist die spezifische Differenz, die eben den Unterschied ausmacht zwischen Gattung und Art.

4. Alle übergeordnete Begriffe sind die Prädicate der untergeordneten, entweder durch Bejahung oder Verneinung. Einen Begriff durch die logische Reihenfolge aller seiner Prädicate bestimmen, heißt denselben richtig und vollständig erklären. Diese Erklärung ist die wissenschaftliche Definition, und diese selbst ist die vollendete Erkenntniß.

Jeder Begriff hat in der Ideenwelt seinen bestimmten (intelligiblen) Ort, in welchem er Theil nimmt an allen übrigen Begriffen. Alle übergeordnete Begriffe verhalten sich zu ihm als posi-

tive oder negative Prädicate, zu allen untergeordneten verhält er sich als positives oder negatives Prädicat, alle nebengeordnete schließen sich gegenseitig aus.

Ein Begriff ist also vollständig erkannt, wenn sein Ort, (τόπος), gleichsam seine Lage auf diesem globus intellectualis genau bestimmt ist. Aus diesem Gesichtspunkt hat man schon eine Aussicht auf die spätere mit der Logik genau verwandte Topik.

Um einen Begriff durch alle seine Prädicate richtig zu bestimmen, ist offenbar die vollständige Eintheilung nöthig des obersten Begriffs bis zu jenem Punkt, um dessen Erkenntniß es sich handelt. Daher gilt bei Plato die logische Eintheilung für die wahre Form des wissenschaftlichen Denkens.

5. Diese Eintheilung muß vollständig sein; sie darf also keine Art überspringen, weder eine Nebenart, noch eine Zwischenart. Die vollständige Eintheilung in Rücksicht der Nebenarten ist dichotomisch, in Rücksicht der Zwischenarten continuirlich. Die continuirliche Eintheilung ist eine mit jedem Eintheilungsgliede allmälig zunehmende Spezification des Gattungsbegriffs, eine lebendige Gliederung und Gestaltung der logischen Materie, ein gleichsam plastisches Denken. Das ist nach Plato die eigentliche Kunst in der Wissenschaft, deren gestaltendes Vermögen, der Feuerfunke des Prometheus für die Philosophie. (Philebus.) So bildet Plato den Begriff des Sophisten, des Staatsmanns durch eine fortschreitende dichotomische und continuirliche Eintheilung, er meißelt gleichsam aus dem allgemeinen Begriff des erwerbenden Künstlers den Begriff des Sophisten aus, indem mit jedem neuen Gliede die Züge ähnlicher und sprechender werden, und ebenso aus dem allgemeinen Begriff des praktischen Künstlers den des Regenten. (Die Gespräche: Sophist, Staatsmann.)

6. Die Begriffe verhalten sich als übergeordnete, neben-

geordnete, untergeordnete. Die Vorstellung dieses Verhältnisses ist das Urtheil. Das vollständige Urtheil d. h. die Unterordnung des Begriffs unter alle übergeordnete ist die Definition. Die Vorstellung der mittelbaren Unterordnung (des niederen Begriffs unter den höheren durch den mittleren) ist der Schluß. So erklärt sich aus dem Verhältniß und der Ordnung der Begriffe die Möglichkeit der Urtheile und Schlüsse, obgleich Plato eine ausdrückliche Theorie derselben nicht giebt. Aber völlig vorbereitet ist diese Theorie durch die platonische Lehre von der Begriffsbildung.

Die vollständige Eintheilung der Begriffe sucht natürlich die obersten Gattungen (μέγιστα τῶν γενῶν), die allgemeinsten Prädicate, die allen Begriffen gemeinschaftlich sind, oder an denen alle übrige Theil haben (κοινά). Die platonische Logik nimmt daher nothwendig die Richtung auf die Kategorien und versucht schon hier und da, dieselben hervorzuheben, wie namentlich im Sophisten die Begriffe des Seienden, der Ruhe und Bewegung (ὄν, στάσις, κίνησις).

7. Die Gattungen oder Ideen sind die Objecte der wahren Erkenntniß, also das wahrhaft Seiende (τὸ ὄντως ὄν), die Wesen der Dinge, nicht bloß logische Bildungen; sie liegen den Erscheinungen als Urbilder, dem Denken als Urbegriffe zu Grunde. Daher ist unser Erkennen ein Bewußtwerden der Ideen, die nicht von uns gemacht, sondern der Seele ursprünglich eigen (angeboren) sind. Daher das Wissen Wiedererinnerung (ἀνάμνησις. Meno).

Zusatz 1. Es ist daher ganz einleuchtend, wie sich die platonische Dialektik zum Erkennen verhält. Das Erkennen geht auf die Begriffe und fordert die Begriffsbestimmung oder Definition. Diese fordert die Vorstellung des Begriffs durch die logische Reihenfolge seiner Prädicate d. h. durch alle ihm übergeordnete Be-

griffe; diese vollständige und richtige (stufenmäßige) Ueberordnung aller Gattungen ist ebensosehr, von oben betrachtet, eine vollständige und richtige (stufenmäßige) Unterordnung aller Arten; beides ist nur möglich durch das verknüpfende und eintheilende d. h. dialektische Denken, durch die continuirlich fortschreitende Spezification der Gattung. Also das Erkennen nur möglich durch Dialektik.

Zusatz 2. Das dialektische d. h. das eintheilende oder begriffmäßig fortschreitende Denken macht auch die Klarheit der Rede. Dem plastischen Denken entspricht die plastische Rede, eine Kunst, welche die griechischen Dichter und Redner geübt und vollendet haben, in welcher Plato selbst Meister war, und die er in seiner Philosophie begriffen und gelehrt hat. Die Theorie dieser Kunst ist die platonische Logik: sie ist plastische Denklehre.

Zusatz 3. Die Ideen sind als Urformen zugleich Urbegriffe; sie sind der Seele angeboren oder ursprünglich in ihr enthalten: daher unser Bewußtwerden der Ideen ein Erinnern. Das Wissen oder Erkennen besteht demnach darin, daß wir die Begriffe aus dem Innern hervor und ans Licht bringen, daß wir sie deutlich machen oder entwickeln. Alles Erkennen ist Begriffsentwicklung. Die nächste Aufgabe der Logik ist die Lehre von der Begriffsentwicklung. Indem sie diese Aufgabe löst, wird die Logik zur Erkenntniß- oder Wissenschaftslehre. Diesen Standpunkt nimmt sie in Aristoteles.

§. 22.

Aufgabe der aristotelischen Logik.

Erkennen ist nur möglich durch denken im Gegensatz zur sinnlichen Vorstellung (Eleaten, Heraklit). Die Erkenntniß selbst besteht darin, daß die richtigen Begriffe der Dinge gedacht werden (Sokrates). Diese Begriffe sind das wahrhaft Wirkliche, also keineswegs bloß subjective Vorstellungen, sondern die wirksamen Gründe (Principien) sowohl des Denkens als der Dinge

(Plato). Wahrhaft wirklich und erkennbar sind aber die Begriffe nur, wenn sie keine abgesonderte Ideenwelt bilden, sondern sich in den Dingen sowohl als im Denken verwirklichen. Diese Verwirklichung ist Entwicklung. Die Entwicklung der Begriffe (Formen) in der Materie erzeugt die wirklichen Dinge; die Entwicklung der Begriffe im Denken erzeugt die Erkenntniß der wirklichen Dinge. Durch den Begriff der Entwicklung löst sich das Erkenntnißproblem sowohl in seinem logischen als metaphysischen Verstande.

Erkennen ist demnach nichts anderes als die Entwicklung der Formen oder Begriffe vermöge des Denkens d. i. Begriffsentwicklung oder logische Entwicklung. Was ist logische Entwicklung? Diese Frage genau zu beantworten, diesen Begriff in seine Bestandtheile aufzulösen und durch alle seine Bedingungen zu verfolgen: das ist die Aufgabe und der Grundgedanke der aristotelischen Logik, die daher der Metaphysik nicht gegenübersteht, sondern auf das engste mit ihr zusammenhängt.

Die aristotelische Logik ist durch die vorausgegangenen Untersuchungen gründlich vorbereitet. Mit der Einsicht in die logische Nothwendigkeit erhellte die Einsicht in die logische Unmöglichkeit, in die logische Entgegensetzung der Urtheile, in die Widersprüche der Begriffe, in die Widerlegung durch Widersprüche (Dialektik). Dazu kam durch Sokrates die Einsicht in die Definition vermöge der Induction; dazu durch Plato die Einsicht in die Definition durch Begriffseintheilung; aus dieser Eintheilung erklärt sich das Urtheil, der Schluß, die allgemeinsten und obersten Begriffsbestimmungen.

Zusatz. Der Begriff der Entwicklung ist das Princip der gesammten aristotelischen Philosophie. Aus der Analyse dieses Begriffs ergeben sich die metaphysischen Grundbestimmungen. Der Begriff der Entwicklung fordert: 1) etwas, das sich entwickelt, d. i.

die bestimmte Form, die sich in der Entwicklung ausprägt und dieselbe macht (εἶδος, τὸ τί ἐστι); 2) woraus sich die Form entwickelt, d. i. die Bildungsfähigkeit oder Anlage, der Stoff (ὕλη, τὸ ἐξ οὗ, δυνάμει ὄν); 3) warum es sich entwickelt, d. i. die bewegende Ursache, der Grund (τὸ διὰ τί); 4) wozu es sich entwickelt, d. i. die Endursache, der Zweck (τὸ τέλος, οὗ ἕνεκα): also Form, Stoff, Grund, Zweck.

Es ist leicht zu sehen, daß der zweckthätige Factor der Entwicklung gleich ist dem ursächlichen, denn was sich entwickelt, entwickelt sich aus sich selbst zu sich selbst; und daß beide nichts anderes sein können als die Form. Denn diese ist das entwicklungsthätige Moment oder die Energie in der Entwicklung. So sind Stoff und Form (Anlage und Verwirklichung, Dynamis und Energie) die Elemente der Entwicklung und als solche die Grundgedanken der aristotelischen Philosophie.

§. 23.

Die logischen Untersuchungen.

Die aristotelische Logik ist in allen ihren Untersuchungen die Lösung einer Aufgabe. Sie erklärt die Erkenntniß d. h. die Begriffsentwicklung, indem sie dieselbe in ihre Elemente auflöst. Sie ist demnach Analysis der Begriffsentwicklung (Analytik).

1. Der entwickelte Begriff ist der vollkommen bestimmte. Begriffsentwicklung ist daher in ihrer Vollendung Begriffsbestimmung oder Definition (ὁρισμός).

2. Um den Begriff zu bestimmen, müssen wir ihn haben. Unser Denken beginnt nicht mit der logischen Einsicht, sondern mit der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung. Es muß also erst den Begriff suchen und finden, bevor es denselben in seinen wesentlichen Bestimmungen entwickelt und darthut. Wir unter-

scheiden demnach das begriffsuchende und begriffbestimmende Denken. Das erste geht dem zweiten voran.

So lange der Begriff noch gesucht wird, ist von einer sicheren Erkenntniß nicht die Rede, nicht von einer wahren, sondern nur von einer wahrscheinlichen; so lange ist unser Erkennen nicht wissen, sondern meinen. So unterscheidet Aristoteles das dialektische Denken von dem logischen. Die Dialektik bewegt sich in dem Gebiete der Meinung oder des Wahrscheinlichen; sie ist begriffsuchend, experimentirend, vorbereitend, im Streite der Meinungen, daher in Widersprüchen, befangen, eristisch. Sie hat die Aussicht nach der Rhetorik, durch diese nach der Politik; die eigentliche Logik dagegen nimmt ihre Richtung nach der Metaphysik, durch diese nach der philosophischen Erkenntniß.

Die Dialektik beschäftigt sich mit den allgemeinen Gesichtspunkten, unter denen sich Begriffe erörtern, vorläufig und versuchsweise bestimmen lassen: die Topik. Sie hat es mit den Widersprüchen zu thun, welche die Begriffsbestimmung unsicher oder unmöglich machen: die sophistischen Beweise und Trugschlüsse.

3. Das eigentlich logische Denken ist das begriffbestimmende oder definirende. Die Bestimmungen wollen begründet sein. Die Begründung fordert den Beweis. Der Beweis besteht aus Schlüssen, diese aus Urtheilen. Die Elemente der Begriffsentwicklung (Definition) sind daher Beweis, Schluß, Urtheil; die logischen Untersuchungen sind demnach die Lehre vom Urtheil, vom Schluß (Syllogistik), vom Beweis (Apodeiktik). Indem die aristotelische Logik durch diese Auflösung der Begriffsentwicklung die Elemente der Erkenntniß darthut, ist sie in Rücksicht auf die Form ihrer Untersuchung Analytik, in Rücksicht auf ihren Gegenstand Elementarlogik.

Welches sind die letzten Elemente der Begriffsbestimmung?

Offenbar der Begriff und seine Bestimmungen, d. h. die Bestimmungen, ohne welche kein Begriff gedacht, keiner entwickelt werden kann, das sind die Grundbestimmungen oder Kategorien. Offenbar führt die aristotelische Logik in ihren durchgängig analytischen Untersuchungen zur Entdeckung und Lehre der Kategorien.

Zusatz. Die vorhandenen logischen Untersuchungen des Aristoteles finden sich zusammengefaßt unter dem Namen Organon. Hier beschreiben sie eine Reihenfolge, die von dem Einfachsten beginnt und synthetisch fortschreitet: 1) die Lehre von den Kategorien, 2) vom Urtheil (*περὶ ἑρμηνείας*, de interpretatione), 3) vom Schluß (*Ἀναλυτικὰ πρότερα*), 4) vom Beweis (*Ἀναλυτικὰ δεύτερα*). Dann folgt die Topik und die Schrift *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*.

Weder der Gesammtname „Organon", noch diese Reihenfolge seiner Theile ist von Aristoteles selbst.

§. 24.

Urtheil und Kategorien.

Jede Erkenntniß ist ein Urtheil. Jedes Erkenntnißurtheil ist entweder wahr oder falsch. Wahr oder falsch ist nicht der einzelne Begriff für sich genommen, sondern die Verbindung oder Trennung der Begriffe, deren Begriffsverhältniß. Der Ausdruck eines solchen Begriffsverhältnisses ist ein Satz, eine Aussage (*λόγος*). Nicht jeder Satz ist ein Urtheil im logischen Sinn. Es giebt Aussagen, die keine Erkenntniß ausdrücken, z. B. ein Gebet; solche Aussagen sind weder wahr noch falsch. Das Urtheil ist eines von beiden, sobald es die Verbindung oder Trennung zweier Begriffe behauptet (*λόγος ἀποφαντικός*). Von diesem Urtheil handelt die Logik.

Dieses Urtheil, in seine Elemente aufgelöst, giebt die Kategorien.

§ 25.

Die Kategorien.

Die Kategorien ergeben sich aus der Analyse des urtheilenden Satzes. Sie sind demnach die Begriffe als Elemente des Urtheils. In jedem Urtheil muß etwas als Subject, etwas als Prädicat gedacht werden. Also sind die Begriffe Subject und Prädicat die Elemente jedes Urtheils. Da nun das Denken im urtheilen besteht, so muß Alles entweder als Subject oder als Prädicat gedacht werden. Mithin sind diese beiden Begriffe die Prädicate alles Denkbaren, die obersten Gattungen (κοινῇ κατηγορούμενα, γένη κοινά, τὰ πρῶτα).

1. So giebt es zunächst zwei Grundbegriffe: das Subject, dem die Bestimmung zukömmt, und die Bestimmung selbst: Ding und Beschaffenheit (οὐσία und πάθη = substantia und affectiones). Unter Ding (οὐσία) wird entweder das Einzelwesen oder die Gattung (Art) verstanden. Das Einzelwesen kann nur Subject sein, das Gattungswesen sowohl Subject als Prädicat. Das wirkliche Ding ist das einzelne. Daher der Unterschied von πρώτη und δευτέρα οὐσία. Jene bezeichnet das Einzelwesen, diese das allgemeine.

2. Die Bestimmungen (πάθη) unterscheiden sich in solche, die dem Dinge vermöge seiner Natur inwohnen, und solche, die ihm nur beziehungsweise oder in Rücksicht auf Anderes zukommen. Diese letzteren begreifen sich unter der Kategorie der Beziehung oder Relation (πρός τι).

3. Jedes Wesen ist bestimmt nach Beschaffenheit und Größe, Raum und Zeit, Wirkungs- und Zustandsweise. Die Wirkungsweise ist activ oder passiv; die Zustandsweise ist sich verhalten oder sich befinden. Demnach unterscheiden sich die πάθη in folgende Kategorien: ποιόν und ποσόν, ποῦ und ποτέ, ποιεῖν

und πάσχειν, ἔχειν und κεῖσθαι (quale, quantum, ubi, quando, actio, passio, habitus, situs).

4. Die Kategorien folgen aus dem Begriff der Entwicklung. Was sich entwickelt, bestimmt sich zugleich als so beschaffen, so groß u. s. f. Die materielle Entwicklung ist Veränderung, Bewegung. Aristoteles unterscheidet die Arten der Veränderung nach den Kategorien als Veränderung 1) in Rücksicht des Wesens selbst, 2) der Beschaffenheit, 3) der Größe, 4) des Orts (κατὰ τό τι, κατὰ τὸ ποιόν, κατὰ τὸ ποσόν, κατὰ τὸ ποῦ = Entstehen und Vergehen, Verwandlung, Vermehrung und Verminderung, Bewegung). Daraus erhellt der Zusammenhang, in welchem Aristoteles selbst die Kategorien und den Begriff der Entwicklung gedacht hat.

Zusatz 1. Es liegt nahe, die Kategorien mit den Redetheilen zu vergleichen. Hauptwort, Eigenschaftswort, Zahlwort, das adverbiale Formwort des Raums und der Zeit, endlich das Zeitwort lassen sich in den obigen Bestimmungen leicht herausfinden. Indessen decken sich nicht die Redetheile und die Kategorien. Das πρός τι hat keine Stelle in den Redetheilen, gewisse Redetheile haben keine in den Kategorien*).

Zusatz. 2. Die Zehnzahl ist den aristotelischen Kategorien keineswegs wesentlich. Aristoteles selbst hält diese Bestimmung nicht fest. Die Kategorien wollen im Zusammenhange mit der logischen Analysis und dem Begriff der Entwicklung aufgefaßt sein, und gerade dieser Zusammenhang erhellt am wenigsten aus der Schrift von den Kategorien, die in ihrer Verfassung und Composition offenbar nicht von Aristoteles selbst herrührt**).

---

*) Vgl. A. Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre S. 23 flg.

**) Vgl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I. S. 183 flg.

§. 26.
Das Urtheil.

Das Urtheil ist die ausgesagte Begriffsbestimmung. Es behauptet von einem Subject ein Prädicat. Aus dieser einfachen Erklärung folgt die logische Lehre vom Urtheil.

1. Was vom Subject ausgesagt wird, gilt entweder als Bejahung oder Verneinung. Das Subject, von dem etwas bejaht oder verneint wird, ist entweder ein Allgemeines oder Einzelnes oder es ist in Rücksicht seines Umfangs unbestimmt. Endlich die Verbindung zwischen Subject und Prädicat wird auf eine bestimmte Weise bejaht oder verneint: sie gilt als eine solche, die ist oder sein kann oder sein muß, als factische, mögliche, nothwendige.

2. Jedes Urtheil ist in Rücksicht auf die ausgesagte Beschaffenheit entweder Bejahung oder Verneinung, positiv oder negativ (κατάφασις, ἀπόφασις), in Rücksicht auf das Subject entweder universell oder singular oder unbestimmt (καθόλου, καθ' ἕκαστον oder ἐν μέρει, oder ἀδιόριστον), in Rücksicht auf die Art der Verbindung zwischen Subject und Prädicat ein Urtheil entweder der Thatsächlichkeit oder Möglichkeit oder Nothwendigkeit (πρότασις τοῦ ὑπάρχειν, τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν, τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν).

3. Wird statt der Verbindung der Begriffe nur der Begriff selbst verneint, so tritt durch eine solche Verneinung an die Stelle des bestimmten Begriffs die unbegrenzte Möglichkeit aller andern d. h. der **unbestimmte** Begriff, das ὄνομα oder ῥῆμα ἀόριστον. (Aus dieser aristotelischen Bestimmung hat man später das unendliche Urtheil gemacht als Nebenart des bejahenden und verneinenden.)

Zusatz 1. Bejahung und Verneinung hat man die Qualität des Urtheils genannt; Allgemeinheit und Besonderheit die Quantität; Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit die Modalität. Diese Unterschiede verhalten sich zum Urtheil nicht als Arten, sondern als Merkmale. Jedes Urtheil hat seine bestimmte Qualität, Quantität, Modalität. Innerhalb seiner bestimmten Modalität ist jedes Urtheil entweder allgemein oder particular, innerhalb dieser Quantität entweder bejahend oder verneinend. Also ist innerhalb seiner bestimmten Modalität jedes Urtheil entweder allgemein bejahend oder allgemein verneinend, oder particular bejahend oder particular verneinend.

Zusatz 2. Aristoteles unterscheidet das particulare Urtheil nicht als Nebenart neben dem allgemeinen und einzelnen. Diese Unterscheidung trifft Theophrast.

Die Eintheilung der Urtheile in allgemein bejahende und verneinende, particular bejahende und verneinende (später bezeichnet durch die Vocale a, e, i, o) findet sich zuerst bei Appulejus (de dogmate Platonis, lib. III).*)

§. 27.

Entgegensetzung der Urtheile.

Jedes Urtheil behauptet eine Begriffsverbindung entweder bejahend oder verneinend. Dasselbe kann in derselben Rücksicht nicht zugleich bejaht und verneint werden. Urtheile also, welche dasselbe bejahen und verneinen, bilden eine Entgegensetzung (ἀντίϑεσις).

1. Die logische Entgegensetzung ist eine doppelte. Jeder Bejahung liegt eine zweifache Art der Verneinung gegenüber. Die Bejahung wird aufgehoben, indem von demselben Subject dasselbe Prädicat bloß verneint oder indem von demselben Sub-

*) S. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande I. S. 582.

ject das entgegengesetzte Prädicat bejaht wird. (Im ersten Fall liegt z. B. dem Prädicat weiß gegenüber nichtweiß, im zweiten schwarz.) Die erste Art der Entgegensetzung ist Widerspruch (ἀντίφασις), die zweite Widerstreit (ἐναντίωσις). Widersprechende Urtheile sind contradictorisch, widerstreitende conträr entgegengesetzt (ἀντιφατικῶς und ἐναντίως ἀντικείμενα).

Das contradictorische Gegentheil setzt alle mögliche Prädicate außer dem bejahten, das conträre setzt nicht alle mögliche Prädicate, sondern nur dasjenige, welches dem bejahten innerhalb derselben Gattung grade entgegensteht. Daher giebt es zwischen contradictorischen Gegentheilen nichts Drittes, wohl aber zwischen conträren. Dort giebt es kein sowohl-alsauch, kein weder-noch; hier giebt es kein sowohl-alsauch, wohl aber ein weder-noch. Daher können contradictorische Urtheile weder beide wahr noch beide falsch, dagegen conträre zwar nicht beide wahr, wohl aber beide falsch sein.

2. Nun kann in einem Urtheil dieselbe Begriffsverbindung allgemein bejaht oder verneint, particular bejaht oder verneint werden. Der allgemeinen Bejahung liegt gegenüber die allgemeine und particulare Verneinung; der allgemeinen Verneinung liegt gegenüber die (allgemeine und) particulare Bejahung; der particularen Bejahung liegt gegenüber die particulare Verneinung. Man hat die letzte Entgegensetzung subconträr genannt. Aristoteles hat Recht, sie nicht als logische gelten zu lassen. Denn wenn dasselbe Prädicat von einigen Subjecten bejaht, von einigen verneint wird, so sind die Subjecte in beiden Fällen nicht dieselben; es findet darum logisch genommen gar kein Gegensatz statt, solche subconträre Gegensätze können deshalb beide wahr sein, sind also gar nicht conträr. So hat die logische Entgegensetzung diese drei Fälle: allgemeine Bejahung und allgemeine Verneinung, allgemeine Bejahung und particulare Verneinung, allge-

meine Verneinung und particulare Bejahung (alle — keiner, alle — nicht alle, keiner — einige). Von diesen drei Fällen ist der erste conträr, die beiden anderen contradictorisch.

Zusatz. Die Bezeichnung des subconträren Gegensatzes (ὑπεναντίον) findet sich zuerst bei Alexander Aphrodisiensis, dem bedeutendsten unter den späteren Commentatoren des Aristoteles.

§. 28.
Umkehrung der Urtheile.

Jedes Urtheil bezeichnet ein Begriffsverhältniß. Jedes Verhältniß ist zweiseitig. Kommt das Prädicat dem Subject zu, so muß auch das Subject dem Prädicat zukommen, d. h. Subject und Prädicat müssen ihre Stellen tauschen können oder das Urtheil muß sich umkehren lassen (conversio, ἀναστροφή).

Setzen wir, daß ein Subject entweder seinem ganzen Umfange nach oder zum Theil unter dem Prädicat begriffen ist, so muß das Prädicat in beiden Fällen zum Theil auch unter dem Subject begriffen sein, und in diesem Sinne ist die Umkehrung des Urtheils möglich. Setzen wir, daß ein Subject entweder seinem ganzen Umfange nach oder zum Theil unter das Prädicat nicht fällt, so wird im ersten Fall auch das Prädicat das Subject von sich ausschließen, im anderen dagegen bleibt es ungewiß, wie sich das Prädicat zum Subject verhält (ob es ganz oder nur theilweise darunter begriffen ist).

Die logische Umkehrung hat demnach drei Fälle: die beiden bejahenden und das allgemein verneinende Urtheil. Die allgemeine Bejahung giebt in der Umkehrung eine particulare Bejahung (das Urtheil verändert seine Quantität), in den beiden anderen Fällen bleibt die Quantität dieselbe. Die erste Art der Umkehrung hat man conversio simplex (s), die zweite conversio per accidens (p) genannt.

Zusatz. 1. Aus der Umkehrung ergiebt sich von selbst die Möglichkeit der entgegengesetzten Umkehrung (Contraposition). Das Prädicat wird verwandelt in sein contradictorisches Gegentheil; statt der Bejahung des Prädicats in Rücksicht irgend eines Subjects wird von demselben Subject das contradictorische Gegentheil jenes Prädicats verneint, und jetzt wird das Urtheil umgekehrt. Die Urtheile werden erst durch Contradiction in die entgegengesetzte Qualität verwandelt und dann umgekehrt.

(Man nehme z. B. die Sätze: alle Erkenntnisse sind Urtheile, durch Umkehrung: einige Urtheile sind Erkenntnisse. Einige Anschauungen sind reine Vernunftformen, durch Umkehrung: einige Vernunftformen sind Anschauungen. Nichts Uebersinnliches ist erkennbar, durch Umkehrung: nichts Erkennbares ist übersinnlich. Alle Größen sind anschaulich, durch Contraposition: Was nicht anschaulich ist, ist keine Größe.)

Zusatz. 2. Die Unterscheidung der Umkehrung und entgegengesetzten Umkehrung (ἀναστροφή und ἀντιστροφή) findet sich zuerst bei Galenus. Die Umkehrung „particulariter" (später als conv. per accidens bezeichnet) nennt als solche zuerst Appulejus. (Vergl. Prantl, Geschichte d. Log. im Abendlande Bd. I.)

§. 29.

Entgegensetzung und Umkehrung. Der unmittelbare Schluß.

Durch Entgegensetzung und Umkehrung läßt sich ein Urtheil in Rücksicht seiner Form verändern. Der Begriffsinhalt bleibt derselbe. Die so gebildeten Urtheile sind dem ersten entweder vollkommen gleich oder unmittelbar mit demselben gegeben. In beiden Fällen folgen sie ohne weiteres aus dem vorhandenen Urtheil: solche Folgerungen sind unmittelbare Schlüsse.

Es ist vollkommen gleich, ob ich von einem Subject das Prädicat A bejahe oder Nicht-A verneine. Es ist vollkommen

gleich, ob ich A verneine oder Nicht-A bejahe. Es ist vollkommen gleich, ob ich von dem Subjecte A das Prädicat B, oder von dem Subjecte B das Prädicat A verneine. Solche Urtheile sind identisch, sie bilden logische Gleichungen (isodynamische oder äquipollente Urtheile).

Was von Allen gilt, gilt auch selbstverständlich von Einigen. Was von Keinem gilt, darf auch nicht von Einigen gelten. Was von Einigen nicht gilt, darf auch nicht von Allen gelten. (Schluß ad subalternatam und ad subalternantem.)

Aus der Bejahung folgt unmittelbar die Verneinung des contradictorischen, also auch die des conträren Gegentheils. (Schluß ad contradictoriam und ad contrariam.)

Ebenso gilt von jedem Urtheil unmittelbar der Schluß auf das umgekehrte und contraponirte Urtheil, so weit die Umkehrung möglich ist.

Zusatz. Die Bezeichnung der *ἰσοδυναμία* in Betreff der Urtheile findet sich zuerst bei Galenus, die Uebersetzung durch aequipollentia zum erstenmal bei Appulejus. Die Unterscheidung der Urtheile (a, e, i, o) in contradictorisch, conträr, subconträr entgegengesetzte und subalternirte bei den späteren Commentatoren unter der Bezeichnung: *ἀντιφατικαί, ἐνάντιαι, ὑπενάντιαι* und *ὑπάλληλαι*. (Vergl. Prantl, Gesch. d. Log. im Abendlande I.)

§. 30.

Der wirkliche Schluß. Syllogismus.

Das Erkenntnißurtheil ist seiner Form nach apodiktisch, es giebt die nothwendige Begriffsbestimmung, die im Wesen der Sache begründete. Die Erkenntniß fordert das begründete Urtheil, dieses setzt voraus das begründende. Offenbar muß das begründete Urtheil ein anderes sein als das begründende. Die

Erkenntniß verlangt einen solchen Fortgang von einem zum andern.

1. Aus einem einzigen Urtheil kann immer nur ein mit diesem dem Inhalte nach identisches d. h. ein äquipollentes folgen (s. vor. §.). Ein Urtheil für sich allein kann niemals ein von ihm verschiedenes begründen. Das begründende Urtheil kann mithin nicht bloß eines sein. Also ist das begründete Urtheil ein solches, das aus anderen Urtheilen nothwendig folgt. Ein solches Folgeurtheil ist ein wirklicher Schluß. Das wirkliche Erkennen ist nur in dieser Form möglich.

Schluß ist daher eine Rede, in der aus gegebenen Urtheilen ein davon verschiedenes nothwendig folgt, und zwar bloß aus den gegebenen Urtheilen ohne jede weitere Bestimmung (τῷ ταῦτα εἶναι = τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν = τὸ μηδενὸς ἔξωθεν ὅρου προςδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον). Die begründenden Urtheile sind die Prämissen (προτάσεις), das begründete ist die Conclusion (συμπέρασμα); der Schluß, an dessen Bedingungen nichts fehlt, ist vollständig (τέλειος). Die Vordersätze verhalten sich zum Schlußsatz, wie die Anlage zur Entwicklung, wie der Stoff zur Form.

2. Sind die gegebenen Urtheile begrifflich ganz verschieden, so können sie nicht gemeinschaftlich ein neues Urtheil erzeugen, so läßt sich aus ihnen nichts schließen. Also müssen sie einen Begriff gemeinschaftlich haben. Dazu sind nicht mehr als zwei Prämissen nöthig. Mithin fordert der Schluß, an dessen Bedingungen weder etwas fehlt noch etwas zu viel ist, zwei Vordersätze, die einen Begriff gemeinschaftlich haben, d. h. er fordert drei Begriffe. Der Schluß ist demnach ein Urtheil, in welchem zwei Begriffe durch einen dritten verknüpft sind. Der Schluß unterscheidet sich vom Urtheil durch den Mittelbegriff (z. B. die Tugend ist lehrbar, die Tugend ist als Wissenschaft lehrbar).

3. Also besteht der Schluß, in seine Elemente aufgelöst, aus drei Begriffen (ὅροι = termini). Von diesen Begriffen ist einer der mittlere (μέσος, τὸ μέσον), die beiden anderen die äußeren oder die Extreme (τὰ ἄκρα). Von den beiden Extremen ist der eine (dem Mittelbegriff) übergeordnet, der andere untergeordnet. Jener heißt der Oberbegriff, dieser der Unterbegriff (μείζων und ἐλάττων, auch τὸ μεῖζον und τὸ ἔλαττον oder ἔσχατον, major und minor). Die Prämisse mit dem Oberbegriff heißt der Obersatz, die andere der Untersatz. So die Schulsprache der Syllogistik.

4. Der Schluß ist mittelbare Unterordnung. Der Mittelbegriff begreift das Subject unter sich und ist selbst unter dem Prädicate begriffen. Die Begriffe, welche den Schluß bilden, verhalten sich also wie der niedere, mittlere, höhere, wie Unterart, Art, Gattung, wie das Einzelne, Besondere, Allgemeine. Im Schluß wird das Subject bestimmt durch das Prädicat des Prädicats.

Hieraus erhellt das einfache und oberste Schlußgesetz: was vom Prädicat gilt, das gilt auch vom Subject d. h. von Allem, das unter dem Prädicat begriffen ist; was vom Prädicat nicht gilt, das gilt auch nicht vom Subject d. h. von keinem, was unter dem Prädicat begriffen ist (κατὰ παντός und κατὰ μηδενός = dictum de omni et nullo = nota notae est nota rei ipsius; quod repugnat notae, repugnat rei ipsi). Dieser Satz ist das Princip alles syllogistischen Denkens.

§. 31.

Die Schlußfiguren.

Der Mittelbegriff macht die Schlußform. Das Verhältniß des Mittelbegriffs zu den beiden anderen bestimmt die möglichen

Schlußformen oder Figuren (σχήματα). So viele Verhältnisse möglich sind, so viele Schlußfiguren.

1. Dieser Verhältnisse giebt es drei. Entweder ist der Mittelbegriff dem einen der beiden Extreme übergeordnet und dem anderen untergeordnet, oder er ist beiden übergeordnet, oder beiden untergeordnet. Der Mittelbegriff ist im ersten Fall Subject des Oberbegriffs und Prädicat des Unterbegriffs, im zweiten Fall das Prädicat beider, im dritten das Subject beider. Oder da sich die Begriffe verhalten, wie das Einzelne, Besondere, Allgemeine, so kann der Mittelbegriff diese drei logischen Werthe und demgemäß die entsprechenden Stellungen haben. Daher die drei Figuren. In der ersten ist der Mittelbegriff das Besondere, in der zweiten das Allgemeine, in der dritten das Einzelne.

2. So bestimmen sich die aristotelischen Schlußfiguren:

A. In der ersten Figur ist der Mittelbegriff was er sein soll, die wirkliche Mitte, das Bindeglied der beiden anderen. Hier erfüllt er seinen Zweck vollkommen: er vermittelt die beiden Extreme. Seine Stellung stimmt überein mit seiner Function. Es wird geschlossen nach dem dictum de omni et nullo, also sowohl bejahend als verneinend, sowohl allgemein als particular.

Die aristotelische Formel heißt: τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Β καὶ τὸ Β κατὰ παντὸς τοῦ Γ κατηγορεῖται.

B. In der zweiten Figur ist der Mittelbegriff das gemeinschaftliche Prädicat. Wenn zwei Begriffe dasselbe Prädicat haben, was folgt für die beiden Begriffe? Daß sie sich ausschließen, wenn dasselbe Prädicat dem einen ganz, dem andern gar nicht zukömmt. In dieser Figur kann daher nur verneinend geschlossen werden, sowohl allgemein als particular.

Die aristotelische Formel lautet: τὸ αὐτὸ τῷ μὲν παντί, τῷ δὲ μηδενὶ ὑπάρχει ἢ ἑκατέρῳ παντὶ ἢ μηδενί.

C. In der dritten Figur ist der Mittelbegriff das gemeinschaftliche Subject. Wenn zwei Begriffe demselben Subject zukommen, was folgt für die beiden Begriffe? Daß sie einen Theil gemeinsam haben, daß also der eine Begriff zum Theil unter den anderen fällt. In dieser Figur kann daher nur particular geschlossen werden, entweder bejahend oder verneinend, je nachdem die Prämissen sind.

Die Formel heißt: μέσον δ' ἐν αὐτῷ λέγω καθ' οὗ ἄμφω τὰ κατηγορούμενα.

Zusatz. In dem Typus der ersten Figur lassen sich zwei Formen unterscheiden. Der Mittelbegriff ist im Obersatz Subject und im Untersatz Prädicat oder er ist im Obersatz Prädicat und im Untersatz Subject. Die erste Form ist die aristotelische. Die zweite hat Galenus den drei Schlußfiguren als vierte hinzugefügt. (S. folgd. §. Zus. 2.) *)

§. 32.

Die Schlußarten oder Schlußmodi.

Das Gebiet der Syllogistik erweitert sich. Aus dem Begriff des Schlusses folgen die Schlußfiguren. Aus den Schlußfiguren folgen die Schlußmodi. Die Schlußfigur wird bestimmt lediglich durch die Stellung des Mittelbegriffs, durch sein Verhältniß zu den beiden anderen Begriffen, ganz abgesehen von der Art dieses Verhältnisses, d. h. ganz abgesehen von der Qualität und Quantität der Prämissen. Je nachdem die letzteren

*) So berichtet Johannes Italus ein byzantinischer Schriftsteller in seinen διάφορα ζητήματα und Averroes in den Prior. Resul. Vgl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande Bd. II. S. 295 Anm. 112 und S. 380.

bejahend oder verneinend, allgemein oder particular sind, wird sich der Schlußsatz modificiren. Daher die Schlußmodi innerhalb der Figuren.

1. In der ersten Figur läßt sich nach Art der Prämissen allgemein bejahend und verneinend, particular bejahend und verneinend schließen. Der Obersatz kann nur allgemein, der Untersatz nur bejahend sein, denn das Princip heißt: was von einem Begriff (Prädicat) g a n z entweder gilt oder nicht gilt, das muß von Allem, das unter jenen Begriff fällt (Subject), im ersten Falle bejaht, im zweiten verneint werden. (S. §. 30. Nr. 4). Es giebt also in der ersten Figur diese vier Modi: aaa, eae, aii, eio (in der Schulsprache der mittelalterlichen Logik: barbara, celarent, darii, ferio).

2. In der zweiten Figur wird nur v e r n e i n e n d geschlossen entweder allgemein oder particular. Der Schlußsatz hat nur diese beiden Fälle (e und o). Aber jeder der beiden Fälle hat zwei Möglichkeiten. Der Mittelbegriff wird von dem einen Begriff ganz bejaht und von dem anderen ganz verneint, also entweder ae oder ea, in beiden Fällen ist der Schlußsatz allgemein verneinend (aee, eae = camestres, cesare). Oder der Mittelbegriff wird von dem einen der beiden Extreme theilweise entweder bejaht oder verneint. Dieses Extrem kann nur der Unterbegriff sein. Im ersten Fall muß er vom Oberbegriff ganz verneint (ei), im andern ganz bejaht (ao) werden (also eio, aoo = festino, baroco).

3. In der dritten Figur wird nur p a r t i c u l a r geschlossen entweder bejahend oder verneinend. Der Schlußsatz hat nur diese beiden Fälle (i und o). Aber jeder dieser Fälle hat drei Möglichkeiten.

Der Mittelbegriff fällt unter zwei Prädicate entweder ganz (aa) oder theilweise. Er fällt theilweise entweder unter den Oberbegriff oder unter den Unterbegriff (ia und ai). In allen

drei Fällen ist der Schlußsatz particular bejahend (aai, iai, aii = darapti, disamis, datisi).

Der Mittelbegriff schließt eines der beiden Extreme von sich aus entweder ganz oder theilweise. Dieses Extrem kann nur der Oberbegriff sein. Wird der Oberbegriff ganz ausgeschlossen, so kann der Unterbegriff nicht ausgeschlossen werden, er wird als Prädicat des Mittelbegriffs bejaht entweder ganz oder theilweise (ea, ei). Wird der Oberbegriff theilweise ausgeschlossen, so bleibt für den Unterbegriff nur die einzige Möglichkeit der allgemeinen Bejahung (oa). In allen drei Fällen ist der Schlußsatz particular verneinend (eao, eio, oao = felapton, ferison, bocardo).

Diese vierzehn Schlußmodi ergeben sich aus der aristotelischen Analyse der drei Schlußfiguren. Sie sind unter folgenden Bedingungen selbstverständlich: 1) in der ersten Figur sind alle vier Schlußarten möglich, in der zweiten nur die negativen, in der dritten nur die particularen; 2) in der ersten Figur muß stets der Obersatz allgemein, der Untersatz bejahend sein, in der zweiten Figur stets der Obersatz allgemein, in der dritten stets der Untersatz bejahend.

Zusatz 1. Nach einer Angabe des Commentators Alexander hat Theophrast in der ersten Schlußfigur außer den vier aristotelischen Schlußweisen noch fünf andere unterschieden, in deren Schlußsätzen der Oberbegriff das Subject und der Unterbegriff das Prädicat bildet. Natürlich kann keiner dieser Schlußsätze eine allgemeine Bejahung sein. Es bleibt nur die particulare Bejahung und die sowohl allgemeine als particulare Verneinung (i, e, o). Die particulare Bejahung hat zwei Fälle (aa, ia), die particulare Verneinung ebenfalls (ea, ei), die allgemeine Verneinung hat einen (ae).

Will man diese fünf theophrastischen Schlußweisen, als in welchen der Unterbegriff vom Oberbegriff prädicirt wird, zu einer besonde-

ren Figur machen, so ergiebt sich die sog. vierte Schlußfigur des Galenus. (S. §. 31. Zus.). Zugleich sind jene fünf theophrastischen Modi der ersten Figur, wenn man sie schlußgerecht einrichtet, die fünf Modi der vierten: bamalip, dimatis, calemes, fesapo, fresison.

Dann würden die Modi der vierten Figur früher gewesen sein, als die Figur selbst, und die galenische Erfindung würde sich darauf zurückführen, daß sie die theophrastischen Schlußweisen in einer besonderen Figur zusammengefaßt hat. In der That wird von einem Commentator bemerkt, daß die galenische Figur auf diesem Wege entstanden sei*).

Zusatz 2. Die Ausdrücke barbara u. s. f. braucht die Schullogik des Mittelalters, und zwar finden sie sich zuerst im dreizehnten Jahrhundert bei Wilhelm Shyreswood, Lambert von Auxerre, Petrus Hispanus. Die Modi der sog. vierten Figur erscheinen hier noch als (die theophrastischen) Nebenmodi der ersten unter den Namen baralipton, celantes, dabitis, fapesmo, frisesmorum; die anderen, wie oben, nur campestres statt camestres.

Indessen ist die Erfindung selbst nicht auf Seite des lateinischen, sondern des byzantinischen Mittelalters, und hier ist Psellus in seinem Compendium der aristotelischen Logik der Erste gewesen, der solche Memorialformeln eingeführt hat. (S. §. 49.)

Die vier Urtheilsarten werden von Psellus durch die vier Hauptvocale bezeichnet: das allgemein bejahende (πᾶς) durch α, das allgemein verneinende (οὐδέν) durch ε, das particular bejahende (τὶς) durch ι, das particular verneinende (οὐ πᾶς) durch ο.

Die Schlußmodi werden dann durch Worte bezeichnet, die für jede Schlußfigur in Sätze gefügt werden:

1. γράμματα ἔγραψε γραφίδι τεχνικός (Buchstaben schrieb mit dem Griffel der Gelehrte); die fünf theophrastischen Modi:

---

*) Vergl. darüber ausführlich Prantl, namentlich in Beziehung auf die von Minoides Minas herausgegebene pseudogalenische Schrift εἰςαγωγὴ διαλεκτική. Gesch. d. Logik im Abendlande I. S. 574.

γράμμασιν ἔταξε Χάρισι πάρθενος ἱερόν (durch Buchstaben errichtete den Grazien eine Jungfrau ein Weihgeschenk).

2. ἔγραψε Κάτεχε μέτριον ἄχολον (sie schrieb: ertrage einen gemäßigten Mann, welcher ohne Zorn ist).

3. ἅπασι σθεναρὸς ἰσάκις ἀσπίδι ὁμαλὸς φέριστος. (In Allem ist der Starke, welcher in gleichem Maße einem Schilde vergleichbar ist, der tüchtigste.)*)

§. 33.

Unmögliche Schlüsse.

(Indirecte Ableitung der Schlußmodi.)

Der Schluß fordert zwei Prämissen, die einen Begriff gemeinschaftlich haben; er fordert zwei Begriffe, die in einem dritten Begriff so zusammentreffen, daß sie sich verbinden oder trennen. Wenn ein solches Zusammentreffen nicht stattfindet, so werden auch die beiden Begriffe nicht vermittelt, so giebt es keinen Schluß.

1. Wenn zwei Begriffe sich zu einem dritten Begriffe so verhalten, daß sie ihn (ganz oder theilweise) ausschließen, so folgt für ihr gegenseitiges Verhältniß nichts. Wenn zwei Begriffe sich zu einem dritten Begriff so verhalten, daß jeder nur theilweise mit ihm verknüpft ist, so läßt sich ebenso wenig auf ihr gegenseitiges Verhältniß ein bestimmter Schluß machen. Im ersten Fall sind beide Prämissen negativ (ee, eo, oe, oo), im zweiten sind beide particular (ii, io, oi, oo); in beiden ist der Schluß unmöglich.

2. Es darf mithin nur eine Prämisse verneinend und ebenso nur eine particular sein. Natürlich ist der Schlußsatz im ersten Fall negativ, im zweiten particular, er folgt allemal der schwächeren Prämisse (conclusio sequitur partem debiliorem).

---

*) Vergl. damit durchgängig Prantl, Gesch. d. Logik im Abendlande Bd. II Abschnitt XV.

Wenn beide Prämissen die eine negativ, die andere particular ist, so muß selbstverständlich jene allgemein, diese bejahend sein (ei, ie); aber von diesen beiden Formen ist die Verbindung ie begreiflicherweise unmöglich, denn die beiden ersten Figuren verbieten den particular (bejahenden) Obersatz, die dritte den (allgemein) verneinenden Untersatz. Es bleibt also nur die Form ei.

3. Hieraus erhellen folgende negative Schlußgesetze:

A. Aus negativen Prämissen folgt nichts (e mere negativis nil sequitur).

B. Aus particularen Prämissen folgt nichts (e mere particularibus nil sequitur).

C. Aus einer negativen und einer particularen Prämisse folgt nichts, wenn die particular bejahende den Obersatz bildet.

Zusatz. In dem vorigen §. sind die Schlußmodi aus den logischen Bedingungen der einzelnen Figuren direct abgeleitet worden. Jetzt können sie indirect abgeleitet werden, wenn man von den arithmetisch möglichen Combinationen die syllogistisch unmöglichen abzieht.

Jeder Obersatz hat die vier Fälle a, e, i, o. Eben dieselben Fälle hat jeder Untersatz. Mithin scheinen in jeder Figur sechszehn verschiedene Combinationen möglich.

Syllogistisch unmöglich sind die Formen ee, eo, oe, ii, io, oi, oo, ie.

Also bleiben als syllogistische Möglichkeiten im Allgemeinen die Formen aa, ae, ai, ao, ea, ei, ia, oa. Aber diese Möglichkeiten werden durch die logischen Bedingungen der einzelnen Figuren eingeschränkt und vermindert.

1. Die erste Figur fordert stets den allgemeinen Obersatz, verwirft also die Formen ia und oa; sie fordert stets den bejahenden Untersatz, verwirft also die Formen ae, ao. Mithin bleiben die vier Fälle aa, ai, ea, ei.

2. Die zweite Figur fordert eine verneinende Prämisse, verwirft also aa, ai, ia; sie fordert einen allgemeinen Obersatz, verwirft also oa. Mithin bleiben die vier Fälle ae, ao, ea, ei.

3. Die dritte Figur fordert einen bejahenden Untersatz, verwirft also ae, ao. Mithin bleiben die sechs Fälle aa, ai, ea, ei, ia, oa.

4. Die vierte Figur erlaubt keine particular verneinende Prämisse, verwirft also ao und oa, sie ist unmöglich in der Form ai. Mithin bleiben die fünf Fälle aa, ae, ea, ei, ia.

§. 34.

Die erste Figur als Erkenntnißform.

Alle wirkliche Erkenntniß ist positiv und allgemein. Sie fordert deshalb ein begründetes Urtheil, welches positiv und universell ist d. h. einen allgemein bejahenden Schlußsatz. Ein solcher Schlußsatz ist nur möglich in der ersten Figur (in der Form barbara). Darum ist diese Figur der eigentliche Erkenntnißschluß, der philosophische oder wissenschaftliche im Unterschiede von den andern.

Zusatz. Die erste Figur ist allein die positiv beweisende, die zweite nur die negativ beweisende oder widerlegende, die dritte vergleicht sich mit dem Erfahrungs- oder Inductionsschluß.

Herbart nennt die erste Figur den Schluß der Subsumtion, die zweite den der Opposition, die dritte den der Substitution.

§. 35.

Die erste Figur als syllogistische Grundform. Die Reduction.

In der ersten Figur allein hat der Mittelbegriff seine natürliche Stellung: die Mitte der beiden andern. Dieser Typus bildet die Grundform alles Schließens; die Modi der ersten Figur

liegen in der That den übrigen Schlußarten zu Grunde und diese lassen sich sämmtlich auf jene zurückführen. Wird in der zweiten Figur der Obersatz, in der dritten der Untersatz umgekehrt, so rückt der Mittelbegriff in seine natürliche Stellung und die erste Figur kommt zum Vorschein. Die Reduction geschieht in beiden Fällen durch Umkehrung einer Prämisse. Daher hängt bei Aristoteles die Lehre von der Umkehrung der Urtheile mit der Syllogistik genau zusammen.

Wo sich die Reduction nicht durch Umkehrung einer Prämisse (wie in den Fällen baroco und bocardo) oder nicht allein dadurch (wie in den Fällen camestres und disamis) bewirken läßt, geschieht sie entweder durch Umkehrung des Schlusses (conversio syllogismi) oder durch den Tausch der Prämissen (mutatio).

Zusatz 1. Alle Schlußmodi gehen auf die erste Figur zurück und haben durch diese ihre syllogistische Geltung. Die Zurückführung geschieht entweder stillschweigend oder ausdrücklich. Da nun zu dieser Reduction Umkehrungen u. s. f. nöthig sind, so gehören mehr als zwei Prämissen dazu, um die andern Figuren in die normale Form zu bringen. Deshalb meinte *Kant*, daß nur die erste Figur ächt, die übrigen unächt und gemischt seien. Aus diesem Grunde schrieb er die Schrift „über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren". *)

Zusatz 2. Aus der Reductionstheorie erklären sich die Namen der Schlußmodi cesare, camestres, baroco u. s. f. Die Consonanten sind zugleich Reductionszeichen. Die einfache Umkehrung der Prämisse ist bezeichnet durch s, die veränderte (conv. per accid.) durch p, die Umkehrung des Schlusses (conv. syll.) durch c, der Tausch der Prämissen durch m.

---

*) Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie Bd. III. Buch I. Cap. V. S. 161 flg.

Man nehme z. B. die Formen cesare, camestres, baroco. Der Schluß eae in der zweiten Figur sei folgender: Keine empirische Erkenntniß ist allgemein, die mathematischen Sätze sind allgemein, also sind die mathematischen Sätze nicht empirisch. Durch Umkehrung des Obersatzes: Keine allgemeine Erkenntniß ist empirisch, die mathematischen Sätze sind allgemein, also sind sie nicht empirisch. Das ist ein Schluß der ersten Figur in celarent. Also wird der Schluß eae II durch einfache Umkehrung des Obersatzes (s) auf celarent zurückgeführt: daher cesare.

Es sei der Schluß aee II: alle Anschauungen sind extensive Größen, kein Atom ist extensive Größe, also ist kein Atom Anschauung. Die Umkehrung des Obersatzes würde in diesem Fall eine particulare Bejahung sein. Ein particularer Obersatz ist hier nicht zulässig, also die Umkehrung nicht möglich. Also tausche man die Prämissen: Kein Atom ist extensive Größe, alle Anschauungen sind extensive Größen. Jetzt läßt sich der Obersatz einfach umkehren: Keine extensive Größe ist Atom, alle Anschauungen sind extensive Größen, also keine Anschauung Atom. Durch einfache Umkehrung des Schlußsatzes: also kein Atom Anschauung.

So hat man folgende Metamorphosen: Alle Anschauungen extensive Größen, kein Atom extensive Größe, also kein Atom Anschauung (aee II) = kein Atom extensive Größe, alle Anschauungen extensive Größen, keine Anschauung Atom (eae II) = keine extensive Größe Atom, alle Anschauungen extensive Größen, keine Anschauung Atom = kein Atom Anschauung (eae I = celarent). Also aee II = celarent durch Tausch der Prämissen (m), einfache Umkehrung des Obersatzes (s), einfache Umkehrung des Schlußsatzes (s): daher camestres.

Es sei in der II Fig. der Schluß aoo: z. B. der lessing'sche Schluß: Alles Plastische ist formschön, einige körperliche Erscheinungen sind nicht formschön, einige körperliche Erscheinungen sind nicht plastisch. Der Obersatz ist allgemein bejahend, also in diesem Fall nicht umkehrbar. Der Untersatz ist particular verneinend, also

überhaupt nicht umkehrbar. Mithin läßt sich hier die Umkehrung nicht anwenden. Ebensowenig der Umtausch, denn der Obersatz muß allgemein sein. Wie also ist die Zurückführung möglich? Direct ist sie nicht möglich; also indirect, durch die Unmöglichkeit des Gegenschlusses. Man setze das contradictorische Gegentheil des Schlußsatzes: alle körperliche Erscheinungen sind plastisch. Dieser Satz als zweite Prämisse giebt folgenden Schluß: Alles Plastische ist formschön, alle körperliche Erscheinungen plastisch, also alle körperliche Erscheinungen formschön. Das ist ein Schluß aaa I = barbara. Dieser Schluß ist unmöglich, also sein Gegentheil nothwendig. Der gegentheilige Schluß ist aoo II. Mithin wird aoo II durch Umkehrung des Schlusses (c) verwandelt in einen Schluß aaa I (barbara), der sein contradictorisches Gegentheil ist, aus dessen Verneinung von selbst seine Bejahung folgt, daher aoo II = baroco.

§. 36.

Der richtige Schluß.

Der Cirkel. Die Umkehrung. Der Unmöglichkeitsschluß.

Der Schlußsatz folgt aus den Prämissen. Wenn die Prämissen wahr sind, muß auch der Schlußsatz wahr sein. Wenn der Schlußsatz wahr ist, so muß aus ihm in Verbindung mit einer Prämisse die andere Prämisse folgen; so muß aus dem contradictorischen Gegentheil des Schlußsatzes in Verbindung mit einer Prämisse das contradictorische Gegentheil der andern folgen; so muß aus dem Gegentheil des Schlußsatzes etwas Unmögliches folgen.

1. Aus dem Schlußsatz in Verbindung mit einer der beiden Prämissen folgt die andre. Der Schlußsatz wird durch die Prämissen, diese werden durch den Schlußsatz bewiesen. Beide beweisen sich gegenseitig. Das ist der Cirkelbeweis (τὸ ἐν

κύκλῳ καὶ ἐξ ἀλλήλων δείκνυσθαι = probatio circularis oder reciproca). Der Cirkelschluß fordert die Umkehrung der mit dem Schlußsatz verbundenen Prämisse. Von dieser Umkehrbarkeit hängt seine Möglichkeit ab. Wo diese Umkehrung nicht möglich ist oder durch dieselbe die syllogistischen Bedingungen völlig aufgehoben werden, giebt es keinen Cirkelschluß.

2. Aus dem contradictorischen Gegentheil des Schlußsatzes in Verbindung mit einer Prämisse folgt das contradictorische Gegentheil der andern und zwar in jedem Schlußmodus (τὸ ἀντιστρέφειν συλλογισμόν, conversio syllogismi, s. §. 35. Zus. 2).

3. Aus dem contradictorischen Gegentheil des wahren Schlußsatzes folgt etwas Falsches. Der Schlußsatz wird bewiesen durch die Unmöglichkeit des Gegentheils (ὁ διὰ ἀδυνάτου συλλογισμός = deductio ad impossibile oder ad absurdum, der später sogenannte apagogische Beweis).

Zusatz. Beispiel des Cirkelschlusses sei der lessing'sche Schluß (eae II): Alles Plastische ist formschön, der Ausdruck maßloser Leidenschaft ist nicht formschön, der Ausdruck maßloser Leidenschaft ist nicht plastisch. Der Schlußsatz als Prämisse: alles Plastische ist formschön, der Ausdruck maßloser Leidenschaft ist nicht plastisch. Diese Prämissen sind nur dann schlußfähig, wenn die erste umkehrbar ist: Alles Formschöne ist plastisch, der Ausdruck maßloser Leidenschaft ist nicht plastisch, also ist dieser Ausdruck nicht formschön (hier ist Schlußsatz, was in dem gegebenen Schluß Prämisse war).

Als Beispiel zu 2 des §. gelte das in §. 35. Zus. 2 angeführte.

Als Beispiel des Schlusses durch die Unmöglichkeit des Gegentheils der kantische Beweis: Alle Erfahrungsobjecte sind durch Wahrnehmung gegeben, der Raum ist nicht durch Wahrnehmung gegeben, also ist der Raum kein Erfahrungsobject. Setze das Gegentheil:

der Raum sei ein Erfahrungsobject, so wären die geometrischen Wahrheiten Erfahrungssätze, sie wären als solche nicht nothwendig und allgemein; die Möglichkeit der Geometrie als Wissenschaft wäre aufgehoben, was unmöglich ist.

§. 37.

Der falsche Schluß.

Petitio Principii. Non propter hoc. Proton Pseudos. Paralogismus. Apate. Der dialektische Schluß: Epicheirem. Apagoge.

Der Schluß ist falsch, wenn die Prämissen nicht wahr sind. Hier unterscheiden wir drei Fälle zunehmender Unwahrheit in den Prämissen. Die Prämissen (oder eine derselben) sind nicht bewiesen; sie sind nicht bloß unbewiesen, sondern falsch; sie sind nicht bloß falsch, sondern geradezu unmöglich.

1. Im ersten Fall ist der Schluß wenn nicht falsch doch mangelhaft. Die Prämisse ist nicht bewiesen. Der Beweisgrund des Schlußsatzes steht nicht fest. Der Schlußsatz selbst ist nicht wahrhaft begründet. Der Beweisgrund gilt nur angenommener (erschlichener) Weise. Seine Geltung ist nicht bewiesen, sondern bloß gefordert (τὸ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι = petitio principii).

2. Die Prämisse ist falsch. Hier ist ein doppelter Fall möglich: entweder der Schlußsatz ist richtig trotz der falschen Prämisse, oder er ist falsch wegen der falschen Prämisse. Im ersten Fall liegt der Grund seiner Geltung nicht in den Prämissen (τὸ μὴ παρὰ τοῦτο συμβαίνειν = non propter hoc), im zweiten liegt in den Prämissen der Grund des Irrthums (πρῶτον ψεῦδος).

3. Die Prämissen sind unmöglich; sie sind in Wahrheit gar keine Prämissen, weil ihnen der gemeinschaftliche Begriff fehlt; sie sind schlußunfähig, weil sie in der That nicht drei,

sondern vier Begriffe haben; was sie gemeinschaftlich haben, ist nicht ein Begriff, sondern ein Wort, in dem sich verschiedene Begriffe verbergen. So entsteht ein Sophisma, ein Fehlschluß (παραλογισμός). Der Grund der Unmöglichkeit liegt darin, daß die beiden Prämissen nicht drei, sondern vier Begriffe haben (quaternio terminorum). Der Schein der Möglichkeit liegt im Wort, in der Redefigur, in der rhetorischen Form (sophisma figurae dictionis).

4. Alles Wissen geschieht durch Schlüsse, alles falsche Wissen durch falsche Schlüsse. Im falschen Wissen besteht der Irrthum. Unsere Irrthümer lassen sich in falsche Schlüsse auflösen. Diese werden widerlegt, indem die falsche Prämisse aufgedeckt und gezeigt wird, wie aus derselben das Gegentheil des Schlußsatzes folgt (ἔλεγχος). Solche falsche Schlüsse werden absichtlich gemacht, um den Andern zu täuschen. Man bringt die Prämissen gleichsam verdeckt vor, man läßt sie einräumen, noch ehe der Andere weiß, daß er es mit Prämissen d. h. mit Sätzen zu thun hat, aus denen etwas gefolgert werden soll. So vollzieht sich der falsche Schluß gleichsam verborgen (κρύψις). Der Andre nimmt ihn für richtig, er schließt falsch, ohne es zu wissen (ἀπάτη, ignoratio). Solche unabsichtliche Irrthümer oder falsche Schlüsse finden statt in jedem fehlerhaften Gebrauch einer Regel. Unter die richtig gewußte Regel wird ein Fall subsumirt, auf den sie nicht paßt: hier liegt der unfreiwillige Irrthum im Untersatz. Oder man kennt wohl den Fall richtig, aber die Regel ist falsch, unter die man ihn bringt: hier liegt der Irrthum im Obersatz. (Die Fehler, welche die Schüler machen, sind solche falsche Schlüsse, die in der ignoratio ihren Grund haben.)

5. Die Schlüsse unterscheiden sich demnach in streng beweisende und solche, die nicht beweisen. Die Syllogismen der ersten Art nennt Aristoteles φιλοσοφήματα. Die nicht beweisen-

den unterscheiden sich in solche, die keinen strengen oder einen falschen oder gar keinen Beweisgrund haben. Die beiden letzten sind die falschen Beweise im engern Sinn. Die Schlüsse ohne strengen Beweisgrund haben bloß Wahrscheinlichkeit, sind nicht philosophische, sondern dialektische Schlüsse. Schlüsse aus wahrscheinlichen Prämissen nennt Aristoteles Epicheireme (ἐπιχειρήματα). Schlüsse, deren Obersatz nothwendig, deren Untersatz aber nur wahrscheinlicher ist als der Schlußsatz, nennt Aristoteles apagogisch.

Zusatz. Die obige Theorie erleuchtet sich durch folgende Beispiele.

1. Aus dem Satz, daß mit dem Charakter griechischer Kunstwerke sich der Ausdruck maßlosen Leidens nicht verträgt, beweist Winckelmann, warum in der Gruppe des Laokoon der Ausdruck des höchsten Leidens so gemäßigt erscheint. So lange der Beweisgrund selbst nicht bewiesen ist, wird die Geltung des Obersatzes bloß gefordert. Der Schluß ist eine petitio principii.

2. Der Obersatz in dem gegebenen Schlusse ist falsch. Denn es giebt griechische Kunstwerke, in denen der höchste Ausbruch der Leidenschaft in der That dargestellt wird. Dennoch ist der auf den Laokoon bezügliche Schlußsatz richtig. Der Schluß ist ein Beispiel des non propter hoc.

3. Der Charakter der griechischen Kunstwerke sei edle Einfalt und stille Größe. Dieser Charakter dulde nicht den Ausdruck maßloser Leidenschaft. Daher die griechischen Kunstwerke diesen Ausdruck von sich ausschließen. Der Schlußsatz ist nicht richtig. Es ist nicht richtig, daß sich mit der Größe ein unbändiger Ausbruch des Leidens niemals vertrage. Die Griechen namentlich wissen die Heldengröße mit den natürlichen Ausbrüchen der Leidenschaft wohl zu vereinigen. Also ist die obige Prämisse falsch. In dieser unrichtigen Prämisse liegt der Grund des unrichtigen Schlußsatzes. Dieser Schluß ist ein Beispiel des πρῶτον ψεῦδος.

4. Antonius (im shakespeare'schen Cäsar) beweist in seiner Rede gegen Brutus, daß Cäsar nicht herrschsüchtig war. „Wenn Arme zu ihm schrie'n, so weinte Cäsar; die Herrschsucht sollt' aus härt'rem Stoff bestehn!" Er war nicht herrschsüchtig, denn er war uneigennützig, denn er war mitleidig und freigebig. Die Uneigennützigkeit in Rücksicht des Gebens ist eine ganz andre, als die Uneigennützigkeit in Rücksicht des Herrschens. Hier steckt das Sophisma. Freigebigkeit und Ehrgeiz passen wohl zusammen. Die Prämissen in dem Antoniusschluß sind in Wahrheit folgende: die Uneigennützigen sind nicht herrschsüchtig; Cäsar war freigebig. Das ist ein Beispiel der quaternio terminorum, ein Paralogismus. Diese Prämissen haben gar keinen Mittelbegriff.

5. Antonius bringt alle die Eigenschaften Cäsars zur Geltung, aus denen er schließen wird, daß er nicht herrschsüchtig war. Cäsars Mitleid, Freigebigkeit u. s. f. sind die verdeckten Prämissen für seine Nichtherrschsucht: ein Beispiel der κρύψις. Sie werden von den Zuhörern eingeräumt und angenommen, ohne daß der falsche Schluß gemerkt wird: ein Beispiel der ἀπάτη. Wenn die Freigebigen wirklich uneigennützig in jedem Fall sind, so war Cäsar nicht herrschsüchtig. Der Schlußsatz ist falsch, weil jene Prämisse falsch ist: ein Beispiel des πρῶτον ψεῦδος.

6. Zugleich ist dieser Antoniusschluß ein Beispiel der ἀπαγωγή im aristotelischen Sinn. Die Uneigennützigkeit Cäsars ist aus seiner bekannten Freigebigkeit leichter einleuchtend zu machen als seine Nichtherrschsucht zu beweisen ist; sie scheint dem Gegentheil der Herrschsucht näher zu liegen. Es ist richtig, daß die Uneigennützigen nicht herrschsüchtig sind. Es erscheint plausibel, daß Cäsar uneigennützig war, und glaubhafter zunächst, als seine Nichtherrschsucht. Eben in dieser größeren Wahrscheinlichkeit, die der Untersatz vor dem Schlußsatz voraus hat, besteht der von Aristoteles apagogisch genannte Schluß.

§. 38.
Der unvollkommene Schluß. Syllogistik und Rhetorik.

Enthymem. Induction. Paradigma. Instanz.

Wenn der Schluß weniger als drei Begriffe hat, so ist er unvollständig oder unvollkommen, vorausgesetzt, daß er im Uebrigen richtig ist.

Die Rede besteht in einem Zusammenhang von Sätzen, also von Urtheilen. Den Zusammenhang der Urtheile machen die Schlüsse. Wir reden immer in Schlüssen, nicht immer in streng beweisenden; diese gehören der wissenschaftlichen Rede. Die gewöhnliche Rede hält sich im Gebiete des Wahrscheinlichen, sie schöpft ihre Gründe aus den herrschenden Ansichten, aus den gültigen und öffentlich anerkannten Meinungen, ihre Beweisführungen und Schlüsse sind daher meistens dialektischer Art.

Es liegt in der Natur der Rede, daß die Schlüsse, in denen sie sich bewegt, weder in der schulgerechten noch in der vollständigen Form ausgesprochen werden. Eine Menge Gedanken sind durch Gewohnheit und Bildung selbstverständlich geworden und bedürfen nicht noch der ausdrücklichen Hervorhebung. So entstehen die unvollkommenen Schlüsse, die in der Rede geläufig sind und sich von selbst ergänzen. Hier geht die Syllogistik in die Rhetorik über. Je größer der Bildungskreis und die wissenschaftliche Einsicht, um so größer das Gebiet der bekannten Prämissen, um so mehr ziehen sich in der Mittheilung die Schlüsse zusammen, um so unvollkommener werden in der Rede die Schlüsse, um so vielsagender die syllogistischen Abbreviaturen. Unter Sachkundigen verstehen sich ganze Schlußreihen von selbst, die der Nichtkenner erst durchlaufen haben muß, um einen Satz zu verstehen, der dem Kenner sofort einleuchtet. Eben hierin unterscheiden sich in jedem Fall die Wissenden von den Laien.

1. Der allbekannte Satz gilt als selbstverständlich. So entsteht der Schluß aus einer Prämisse, die andre bleibt zurück (ἐνθύμημα). Die rhetorischen Schlüsse, die Begründungen im mündlichen Verkehr sind fast lauter solche Enthymemata. Die selbstverständlichen Beweisgründe sind gewöhnlich solche Sätze, die in der Regel gelten, also eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit haben. Daher nennt Aristoteles das Enthymem συλλογισμὸς ἐκ τῶν εἰκότων.

Hat der bestimmte Fall das Merkmal, das ihn unter die bekannte Regel fallen läßt, so wird unmittelbar aus diesem Merkmal auf diese oder jene Beschaffenheit geschlossen. Entweder ist das Merkmal nur ein äußeres Anzeichen, dem als Beweisgrund nur ein gewisser Grad der Wahrscheinlichkeit zukömmt, oder ein sicheres, wirklich beweisendes Kennzeichen. Jenes nennt Aristoteles σημεῖον (indicium), dieses τεκμήριον. (So macht z. B. der Jurist aus gewissen Indicien einen Schluß auf den Thäter, der Arzt aus gewissen Symptomen einen Schluß auf die Krankheit.) Wird aus einem τεκμήριον geschlossen, wie z. B. aus dem Polarstern auf die nördliche Himmelsgegend, aus dem Stand der Sonnenhöhe auf die Tages- und Jahreszeit u. s. f., so ist ein solches Enthymem ein beweisender Schluß der ersten Figur.

2. Wir gründen unsere Urtheile entweder auf bekannte Regeln oder bekannte Thatsachen, die beide als selbstverständlich nicht erst ausdrücklich gesagt werden. In beiden Fällen ist die Begründung des Urtheils ein Enthymem. Liegt der (verschwiegene) Beweisgrund in der bekannten Regel, so ist das Enthymem ein Schluß der ersten Figur; liegt er in bekannten Thatsachen, die als solche nicht erst aufgeführt zu werden brauchen, so ist das Enthymem ein Inductionsschluß (s. flgd. §.). Beschränkt sich dieser Inductionsschluß auf einen Fall zur Begründung des Urtheils,

so ist er paradigmatisch. Jedes Beispiel ist ein Schluß, denn es will einen Satz begründen. Es ist ein Inductionsschluß, denn es besteht in einem einzelnen Fall. Es ist ein Enthymem, denn es verschweigt eine oder auch beide Prämissen, wie wenn ich sage: der Gerechte ist uneigennützig, zum Beispiel Aristides. Das Beispiel hat stets die Function des Mittelbegriffs.

3. So verhält es sich auch mit dem Gegenbeweis durch den einzelnen Fall. Ich widerlege den Satz durch eine widersprechende Thatsache. Die bekannte Thatsache als widerlegender Beweisgrund ist der Einwurf oder die Instanz (ἔνστασις).

4. Aristoteles coordinirt Induction, Beispiel, Apagoge, Einwurf, Enthymem. Indessen führt er unter dem Enthymem selbst Fälle an, die ebenso gut für die Induction als für das Beispiel passen. Die Grundform des unvollkommenen Schlusses ist das Enthymem. Beispiel und Einwurf sind unvollkommene Schlüsse; Induction und Apagoge können es sein.

Zusatz. Der obige Antoniusschluß: „Wenn Arme zu ihm schrie'n, so weinte Cäsar; die Herrschsucht sollt' aus härt'rem Stoff bestehen", ist ein Beispiel auch des Enthymem. Aus der mitleidigen Gemüthsart schließt er unmittelbar auf die nichtherrschsüchtige. Eine Reihe syllogistischer Zwischenglieder bleibt im Schatten.

Er schließt aus den Thränen Cäsars auf die mitleidige Gemüthsart. Dieser Schluß ist ein Enthymem aus einem σημεῖον.

Lessing widerlegt den winckelmann'schen Satz, daß der Charakter griechischer Kunstwerke die Darstellung maßloser Affecte nicht dulde, durch die widersprechende Thatsache des sophokleischen Philoktet, der homerischen Götter und Helden u. s. f. Das ist ein Beispiel des Einwurfs oder der Instanz. Dieser Einwurf ist ein Gegenbeweis, also ein Schluß, der in den Satz mündet, daß in einigen griechischen Kunstwerken das menschliche Leiden in seinen höchsten Affecten dargestellt sei. Dieser Schluß ist ein Enthymem, denn die Prämisse, welche in dem vollständigen Schluß den Untersatz

bilden würde: „der sophokleische Philoktet ist ein griechisches Kunstwerk", wird als selbstverständlich verschwiegen.

§. 39.
Der zusammengesetzte Schluß. (Sorites.)

Wenn der Schluß nur einen Mittelbegriff hat, so ist er einfach. Hat er mehr als einen, so ist er zusammengesetzt; zwei Begriffe sind dann durch eine Reihe von Mittelbegriffen verknüpft, und das Ganze bildet eine Schlußkette (σωρείτης, syllogismus catenatus).

1. Die Schlußkette ist keine besondere Schlußart, sondern nur ein System (schlußgerechte Verbindung) einfacher Schlüsse. Wenn in der Kette der Mittelbegriffe kein Glied fehlt, so ist der Sorites vollkommen. Fehlt eines oder mehrere solcher Glieder, so ist die Schlußkette unterbrochen, sie schreitet nicht stetig fort, sondern springt von einem Gliede zum andern (saltus in concludendo). Ist ein Schlußglied falsch oder sophistisch, so ist die ganze Kette unhaltbar.

Der continuirliche und stetige Zusammenhang der Schlußglieder bildet die Form der beweisenden oder wissenschaftlichen Rede und alle Deutlichkeit wird nur auf diesem Wege erreicht.

2. Der natürliche Fortschritt des Denkens geht vom untergeordneten Begriff zum übergeordneten, vom besondern zum allgemeinen, so daß die Schlußkette mit dem Begriffe beginnt, der alle folgenden in sich enthält, und mit dem Begriffe endet, der alle vorhergehenden unter sich faßt. In dieser Form erwähnt Aristoteles den Sorites.

3. Die Schlußglieder bilden eine stetige Folge. Das vorhergehende ist der Vorschluß, das nächstfolgende der Nachschluß; jenes der Prosyllogismus, dieses der Episyllogismus.

Beide verhalten sich wie Grund und Folge. Daher ist die Schlußreihe, welche von der Folge zum Grund fortschreitet, prosyllogistisch; dagegen die andre, die vom Grund zur Folge fortgeht, episyllogistisch. Die erste Richtung nimmt das Begründen, die zweite das Folgern. Der Grund ist das logisch Frühere. Daher ist das Begründen oder der Fortgang von der Folge zum Grund (vom Besondern zum Allgemeinen), logisch genommen, eine Rückkehr; dagegen das Folgern oder der Fortgang vom Grund zur Folge ein Vorwärtsschreiten. Die begründende (prosyllogistische) Schlußkette ist daher ihrer logischen Richtung nach regressiv; dagegen die folgernde (episyllogistische) progressiv.

Zusatz. Die erste dieser beiden Arten ist der sogenannte aristotelische Sorites; die zweite hat Goclenius (in seiner Einleitung zum Organon 1621) davon unterschieden: daher der goclenische Sorites.

Als Beispiel des regressiven Sorites nehme man Lessings Begründung, warum im Laokoon das Leiden so maßvoll ausgedrückt ist. Der Laokoon ist ein plastisches Kunstwerk. Die plastische Kunst ist in ihrer Darstellung typisch. Das Typische schließt jede Form von sich aus, die ihrer Natur nach momentan und transitorisch ist und zugleich in ihrem Ausdruck entstellend. Der Ausdruck des höchsten Leidens ist eine solche Form, daher unplastisch.

Dasselbe Beispiel in der Form des progressiven Sorites: Der Ausdruck des höchsten Leidens ist transitorisch und unschön. Das Transitorische und Unschöne ist nicht typisch. Was nicht typisch ist, ist nicht plastisch. Der Laokoon ist ein plastisches Kunstwerk, daher der Ausdruck seines Schmerzes so maßvoll.

Ein Beispiel des falschen oder sophistischen Sorites sei der Schluß der Mönche in den epist. obsc. vir. gegen die Humanisten: die Humanisten sind Poeten, die Poeten machen Fictionen; wer Fictionen macht, redet die Unwahrheit; wer die Unwahrheit redet, ist ein Lügner.

§. 40.

Deduction und Induction.

Alles Erkennen geschieht durch Beweise, alles Beweisen durch Schlüsse, deren Mittelbegriff den Beweisgrund enthält.

1. Nun ist der Beweisgrund doppelter Art: er ist der Grund, warum die Sache so ist, oder der Grund, woraus ich erkenne, daß die Sache so ist. Im ersten Fall ist er Sach- oder Realgrund, im zweiten Erkenntnißgrund. So ist z. B. das Wesen der Krankheit der Realgrund der Krankheitserscheinungen oder Symptome, diese dagegen der Erkenntnißgrund der Krankheit. Der Realgrund bringt die Erscheinung hervor, er geht dieser voraus, ist also dem Begriff oder der Natur der Sache nach das Frühere. Wir dagegen erkennen den Realgrund aus der Erscheinung, diese ist für uns das Frühere, denn in unsrer Erkenntniß ist die Wahrnehmung der Folgen früher als die Einsicht der Gründe. Darum nennt Aristoteles den Beweisgrund im ersten Fall λόγῳ oder φύσει πρότερον, im zweiten πρὸς ἡμᾶς πρότερον.

2. Der Realgrund verhält sich demnach zum Erkenntnißgrunde, wie die Bedingung zum Bedingten, wie der Grund zur Folge, wie das Allgemeine zum Besonderen. Das Allgemeine ist das Princip, das Besondre die Erscheinung.

3. Mithin geschieht die Erkenntniß entweder durch Realgründe (Principien) oder Erkenntnißgründe (Erscheinungen). Die erste Art der Begründung (der Schluß durch Principien) ist Deduction, die zweite (der Schluß durch gegebene Fälle) Induction. Jene nennt Aristoteles συλλογισμός im engeren Sinn, diese ἐπαγωγή. Der Deductionsschluß ist allgemein, der Inductionsschluß particular. Der Schlußform nach ist jener ein Schluß der ersten, dieser einer der dritten Figur.

§. 41.
Induction und Analogie.

Daraus erklärt sich der Erkenntnißwerth der Induction. Unsre Erkenntniß beginnt mit der sinnlichen Erfahrung, sie ist eher empirisch als philosophisch; die empirische Erkenntniß geschieht durch Induction, die Induction hat ihren Beweisgrund in den wahrgenommenen Fällen, diese bilden ihren Mittelbegriff; durch einen solchen Mittelbegriff ist ein allgemeiner Schlußsatz nicht möglich. Nun ist die wirkliche Erkenntniß allgemein und nothwendig. Die Induction kann eine solche Erkenntniß nicht begründen, sie erreicht dieselbe nur annäherungsweise, sie bewegt sich im Gebiete des Wahrscheinlichen, ihre Beweisart ist daher unvollkommen und nicht wissenschaftlich im strengen Sinn des Wortes.

1. Der Mittelbegriff besteht in einer Reihe einzelner Fälle. Alle diese aufgeführten Fälle sind durch zwei Merkmale oder Prädicate bestimmt, die sie gemein haben. Es wird geschlossen, daß diese beiden Merkmale verbunden sind; wo das eine sei, finde sich auch das andre. Es sei z. B. der aristotelische Satz, daß Pferd, Maulesel, Mensch u. s. f. sowohl langlebig sind als wenig Galle haben. Es wird geschlossen auf einen Zusammenhang zwischen Lebensdauer und Gallensubstanz. Es sei der beliebte sokratische Satz: Wagenlenker, Steuermann, Arzt, Flötenspieler, Handwerker u. s. f. sind zugleich regierende und in ihrem Fach kunstverständige Leute. Es wird geschlossen, daß die Regierenden jedesmal in ihrem Gebiet auch Wissende sein müssen. Dieser Schluß geschieht durch Induction.

Wird der Schlußsatz durch *einen* hervorstechenden Fall begründet, der eine Reihe von Fällen gleichsam als Typus repräsentirt, so ist der Beweisgrund *paradigmatisch*, der Schluß

geschieht durch das Beispiel. (Wer regieren will, muß die Kunst zu regieren verstehen: zum Beispiel der Wagenlenker.) Das Beispiel ist ein Inductionsschluß in der Form des Enthymem. (Vergl. §. 38. 2.)

3. Nun gilt der Inductionsschluß streng genommen nur von den aufgeführten d. h. von einigen Fällen. Als Erkenntnißschluß strebt er nach allgemeiner Geltung. Hier ist also zwischen der wirklichen und beanspruchten Geltung eine Kluft, die ausgefüllt sein will. Diese Verallgemeinerung kann nur durch einen Schluß ermöglicht werden. Durch was für einen?

Die Formel heißt: Weil in den einzelnen Fällen a, b, c, d u. s. f. das Merkmal m mit dem Merkmal n verbunden erscheint, so sollen die beiden Merkmale überhaupt als verbunden gelten, d. h. in allen Fällen, wo das Merkmal n vorhanden ist, soll sich auch m finden. Wenn allen den gegebenen Fällen a, b, c, d u. s. f. vollkommen ähnlich und entsprechend sind, so werden sie, wie diese, auch das Merkmal m haben müssen. Also nur unter dieser Bedingung ist der verallgemeinernde Schluß möglich. Er ist nur möglich durch diese Aehnlichkeit der Fälle: durch deren Analogie. Der Inductionsschluß verallgemeinert sich durch den Analogieschluß. Sobald ein Inductionsschluß sich weiter erstreckt, als sein Mittelbegriff reicht, gründet er sich auf Analogie. In jedem allgemeinen Inductionsschluß steckt ein Analogieschluß.

Aristoteles erklärt den Analogieschluß am paradigmatischen. Ist das Beispiel ein ähnlicher Fall, so ist es eine Analogie; aber nicht das Beispiel macht die Analogie, sondern die Aehnlichkeit der Fälle.

Zusatz. Es sei z. B. der sokratische Satz: die Staatslenker sollen staatskundige Männer sein. Warum? Weil überhaupt alles Regieren eine Kunst ist, die eine Wissenschaft fordert. Der Schluß

von allen Regenten auf die politischen ist ein Beispiel der Deduction (eines Syllogismus der ersten Figur).

Aber warum gilt von allen Regenten, daß sie kundige Männer sein müssen? Wie beweist Sokrates diesen allgemeinen Satz? Weil in den besonderen Fällen des Wagenlenkers, Steuermanns, Arztes, Flötenspielers, Handwerkers u. s. f. die Herrschaft über das jedesmalige Object nicht möglich ist ohne den kundigen Mann. Er beweist seinen Satz durch Induction.

Was aber macht diese Induction allgemein, so daß sie anwendbar wird auch auf den Fall der Staatslenker? Weil es sich mit Allen, die etwas zu regieren haben, so verhält wie mit dem Wagenlenker, Steuermann u. s. f. Weil sich der Staatsmann zum Staat ähnlich verhält, wie der Steuermann zum Schiff. Wie der Steuermann schiffskundig sein muß, so der Staatsmann staatskundig. Der Schluß geschieht durch die Aehnlichkeit der Fälle, in denen etwas regiert wird, mit den Fällen des Wagenlenkers, Steuermanns u. s. f., durch die Aehnlichkeit zwischen Staatsmann und Steuermann, d. h. er geschieht durch Analogie.

Die Analogie beruht auf der Vergleichung der Fälle. Vergleichbare Fälle sind auch verschieden. Nimmt man einen falschen Vergleichungspunkt oder schließt man von dem richtigen Vergleichungspunkt aus weiter als seine Tragweite reicht, so wird der Analogieschluß falsch und sophistisch. Er hilft den Inductionsschluß verallgemeinern, aber er selbst gilt nur in einem beschränkten Umfange. Weder kann er alle Fälle vergleichen, noch darf er seine Vergleichung auf die ganze Natur der verglichenen Fälle ausdehnen. (Sonst könnte man aus der Analogie zwischen Staatsmann und Steuermann auch schließen, daß der Staatsmann Matrose gewesen sein muß.)

§. 42.

Der apodiktische Beweis. Deduction und Definition.

Alle wahre Erkenntniß ist allgemein und nothwendig d. h. apodiktisch. Der Inductionsbeweis erzeugt keinen nothwendigen und allgemeinen Schlußsatz, also kein apodiktisches Wissen. Das Allgemeine ist kein Object der Wahrnehmung (οὐ γὰρ τοῦ καθόλου αἴσθησις). Die philosophische Erkenntniß fordert den apodiktischen Beweis. Dieser ist nicht epagogisch, sondern syllogistisch, nicht inductiv, sondern deductiv. Der Deductionsschluß fordert als Mittelbegriff den Realgrund d. h. das Princip oder Wesen der Sache.

1. Soll eine Erscheinung begriffen d. h. aus ihrem Realgrunde erklärt werden, so muß zuvor feststehen, ob sie ist und daß sie ist (εἰ ἔστιν und ὅτι). Dann wird gefragt, was sie ist und warum sie so ist (τί ἔστιν und διότι). Aus ihrem Wesen folgt, warum sie so und nicht anders erscheint. Also enthält der Wesensbegriff der Sache zugleich den erklärenden Realgrund, denn das Wesen der Sache ist der hervorbringende Grund ihrer Erscheinung. Was ist Wesensbegriff?

2. Unter dem Wesen der Sache begreifen wir deren allgemeine und eigenthümliche Bestimmungen. Jene kommen ihr an und für sich zu, (τὸ καθόλου = καθ' αὑτό), die eigenthümlichen kommen ihr zu, sofern sie diese ist (ᾗ αὐτό): beide zusammen sagen, was die Sache in Wahrheit ist (τί ἔστιν) und warum sie deshalb so und nicht anders erscheint (διότι).

Die reale Erkenntniß fordert eine solche Wesenserklärung. Entweder bedarf diese letztere keines Beweises, weil sie an und für sich einleuchtet, in diesem Falle ist sie ein Axiom, oder sie entbehrt des Beweises, so wird sie entweder unbewiesen behaup-

tet (Thesis), oder ihre Geltung wird gefordert (Postulat, αἴτημα), oder sie bleibt als fraglich dahingestellt (Hypothesis).

3. Die apodiktische Erkenntniß ist gewiß. Ihr erster Satz darf daher nicht ungewiß sein, also nicht bloß hypothetische Geltung haben. Dieser erste Satz darf auch nicht aus anderen erschlossen sein, sonst wäre er nicht der erste, sondern wiese auf frühere zurück, die selbst wieder auf frühere zurückwiesen, so daß es überhaupt keinen ersten Satz, also keinen Anfang der Erkenntniß gäbe. Der apodiktische Beweis muß deshalb mit einem Satze beginnen, der nicht durch andere, sondern durch sich selbst gewiß ist, also mit einem Satz, der nicht weiter vermittelt ist, sondern unmittelbar gilt (πρότασις ἄμεσος). Ein solcher unmittelbar gültiger, durch sich selbst gewisser, darum ursprünglicher Satz ist im eigentlichen Sinne des Worts Princip (ἀρχὴ ἀποδείξεως). Ein solches Princip bildet den Anfang und Ursprung des Erkennens, entweder den absoluten des Wissens überhaupt oder den relativen einer besondern Wissenschaft.

4. Das Princip alles apodiktischen Wissens besteht demnach in der gegebenen Erklärung vom Wesen der Sache, in der ausgesprochenen Begriffsbestimmung. Diese Erklärung giebt die Definition (ὁρισμός). Den Wesensgrund nennt Aristoteles das Sein, welches war (τὸ τί ἦν εἶναι), die begriffliche Bestimmung desselben ist die Definition (λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι, οὐσίας τις γνωρισμός).

§. 43.

Die Definition.

Der apodiktische Beweis fordert demnach die Definition. Also ist es die Definition, die das wirkliche Erkennen ermöglicht und in Wahrheit begründet; die Wissenschaft entsteht erst durch die Definition (δι' ὁρισμοῦ). Wie aber entsteht die Definition selbst?

Worin besteht sie? das ist die letzte abschließende Frage der aristotelischen Logik als Erkenntnißlehre.

1. Die Definition sagt, was die Sache ist, oder was wir in derselben vorzustellen haben. Die Vorstellung der Sache ist nicht ohne den Namen, der sie bezeichnet. Darum ist jede Erklärung zunächst Worterklärung; sie sagt, was der Name bedeutet (τί σημαίνει τοὔνομα). Aber die Bedeutung des Worts erklärt nicht das Wesen der Sache. Nur aus dem begriffenen Wesen der Sache folgt die wissenschaftliche Einsicht. Die logische Definition ist daher nicht Wort- sondern Sacherklärung, nicht Nominal- sondern Realdefinition.

2. Die Realdefinition sagt, was der Gegenstand ist; sie giebt den Inbegriff seiner Merkmale, sie setzt den unbekannten Gegenstand gleich der Reihe aller der Merkmale und Bestimmungen, die sein Wesen ausmachen. Jede vollkommene Definition bildet eine solche Gleichung. Das Subject wird in der Reihe der Prädicate vollständig und genau ausgedrückt, so daß beide einander völlig gleich sind. Darum ist jede Definition ein identisches Urtheil und als solches fähig der einfachen Umkehrung und reinen Contraposition. Diese Umkehrbarkeit erprobt ihre Richtigkeit. Eine Definition, die diese Probe nicht besteht, ist kein identisches Urtheil, also keine Gleichung, keine adäquate Erklärung, also keine richtige Definition.

3. In zwei Fällen hört die Definition auf, Gleichung zu sein: wenn in der Reihe der Prädicate ein Glied entweder zu viel oder zu wenig ist. Im ersten Fall ist das Prädicat der Definition seinem Umfange nach kleiner als das Subject, im zweiten größer. Enthält das Prädicat mehr Merkmale als das Subject, so ist sein Begriffsumfang kleiner, also die Definition zu eng; enthält es weniger Merkmale, so ist sein Begriffsumfang größer, also die Definition zu weit (ἐπεκτείνει ἐπὶ τὸ πλέον).

4. Die Formel der Definition heißt: $x = a + b + c + d \ldots$. Die Reihenfolge der Merkmale ist durch die logische Natur der Definition bestimmt. Sie will Wesenserklärung sein. Was also dem Wesen oder Begriffe nach das Frühere ist, muß auch in der Reihenfolge der Merkmale das Frühere sein. Das Allgemeine ist vor dem Besonderen. Also muß die definirende Reihenfolge vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreiten, sie muß mit jedem Gliede eine nähere Bestimmung hinzufügen, den Begriff genauer spezificiren, bis sie mit dem letzten die Wesenseigenthümlichkeit der Sache erfüllt.

Also besteht jede Definition aus der Gattung und den näheren Bestimmungen oder Unterschieden (ἐκ γένους καὶ διαφορῶν). In dieser Reihenfolge darf kein Glied übersprungen werden d. h. jedes Glied muß das nächst vorhergehende und jedes folgende das nächst folgende sein. Mithin besteht sie aus der nächsten Gattung und nächsten Art (spezifische Differenz).

5. Daraus folgt von selbst, wie die Definition nicht sein darf, oder welche Definitionsart nichtssagend (unächt) ist. Die Art will aus der Gattung erklärt sein. Also darf man die Art nicht durch die (nebengeordnete) Art erklären, weder durch dieselbe, noch durch eine andre, noch durch die entgegengesetzte. Solche Definitionen erklären (entweder direct oder indirect) idem per idem, sie schreiten nicht fort, sondern bewegen sich im Cirkel.

6. Die ächte Definition beginnt mit dem logischen Prius. Was dem Wesen nach das Frühere ist, ist das nothwendig Vorhergehende d. h. der Grund. Gattung und Differenz verhalten sich wie Grund und Folge. Der Gattung wird die nähere Bestimmung nicht von Außen hinzugefügt, in Wahrheit geht sie aus ihr hervor. So wird die Realdefinition, wenn sie dem Wesen der Sache wirklich gleichkommen will, nicht bloß von der Gattung zu den Unterschieden fortgehen, sondern zugleich aus

der Gattung die Unterschiede begründen und hervorgehen lassen. Sie wird die Wesenseigenthümlichkeit der zu erklärenden Sache nicht bloß beschreiben, sondern logisch entstehen lassen und gleichsam erzeugen. Eine solche Sacherklärung ist wahrhaft begründend: die genetische Definition.

Die Worterklärung ist dialektisch, die Sacherklärung ist logisch, die wahrhaft logische Erklärung ist genetisch.

Zusatz. 1. Aristoteles ist ein Meister im Definiren. Beispiele der Definition sind die aristotelischen Erklärungen des Syllogismus (§. 30. Nr. 1), der Tugend, der Tragödie u. s. f.

Es handle sich z. B. um die Definition des Cirkels. Die Worterklärung sagt: der Cirkel ist ein Kreis; die Sacherklärung sagt: der Cirkel ist eine in sich zurückkehrende Linie, deren Punkte sämmtlich von einem in der Mitte gelegenen gleich weit entfernt sind; die genetische Erklärung sagt: die Kreislinie entsteht, wenn der Punkt b einer geraden Linie ab sich um den Punkt a herumbewegt, bis er in seinen ursprünglichen Ort zurückgekehrt ist. So werden die Wechsel der Tages- und Jahreszeiten durch die Bewegung der Erde genetisch definirt, weil diese Erklärung zugleich sagt, wodurch jener Wechsel entsteht. — Wenn man das Gute durch das Gute oder durch das Gegentheil des Bösen, den Traum durch das Gegentheil des Wachens, den Raum durch den Begriff des Nebeneinander, die Zeit durch den des Nacheinander u. s. f. erklärt, so sind dies Beispiele der Cirkeldefinitionen.

Als Beispiel einer richtig fortschreitenden Definition diene Kants Erklärung von Raum und Zeit: Raum und Zeit sind Vorstellungen, und zwar ursprüngliche Vorstellungen, die nicht Begriffe sind, sondern Anschauungen, und zwar nicht empirische Anschauungen, sondern reine.

Vorzügliche Beispiele der genetischen Definition bietet Lessing in seinen Abhandlungen über die Fabel, das Sinngedicht u. s. f. Man nehme z. B. seine Erklärung der Fabel. Er erklärt sie durch ih-

ren Zweck. Der Zweck, den die Fabel erreichen will, ist zugleich das Motiv, das sie hervorbringt. Er erklärt sie also genetisch. Die Fabel will eine moralische Wahrheit anschaulich machen. Das Anschauliche ist allemal der einzelne Fall. Also die moralische Wahrheit wird dargestellt in einem besonderen Fall, der als ein wirklicher vorgeführt wird, und zwar als eine Begebenheit oder Handlung, in der sich eine allgemeine sittliche Wahrheit abspiegelt. Also ist die Fabel eine Erzählung, die nichts anderes will als eine einfache sittliche Wahrheit so deutlich und anschaulich als möglich darstellen. Sie hat keinen weiteren Zweck, darum ist sie nothwendig kurz. Sie braucht die anschauliche Form, darum ist sie bildlich und dramatisch lebendig. Um allgemein moralische Beschaffenheiten lebendig und anschaulich auszudrücken, braucht sie Charaktere, in denen jene Grundzüge einfach, ungemischt, constant erscheinen. Diese Typen findet sie in der Thierwelt. Daher die Thierfabel. Jeder Zug in dieser Erklärung ist definirend und begründend.

Zusatz 2. Die Form der Definition fordert zwei Bedingungen: daß die wesentlichen Merkmale der Sache vollständig gesammelt und begrifflich geordnet sind. Die vollständige Sammlung beruht auf der Induction, die richtige Ordnung auf der Begriffseintheilung; jene ist sokratisch, diese platonisch. So sind die sokratisch-platonischen Begriffsuntersuchungen auch in dieser Rücksicht die nothwendige Voraussetzung der aristotelischen Logik. (Vergl. §. 21 und 22.)

§. 44.

Charakteristik der aristotelischen Logik.

Zusammenfassung des Ganzen.

Nachdem die aristotelische Logik in ihrem wesentlichen, auf das wirkliche Erkennen bezüglichen Umfange dargestellt worden, läßt sich jetzt im zusammenfassenden Rückblick auf diese ganze Entwicklung der Charakter dieser Logik bestimmen.

1. Sie ist eine Wissenschaft, deren Object die wahre Erkenntniß ist im Unterschiede von der bloß wahrscheinlichen, sie unterscheidet sich darum genau als Apodeiktik von der Dialektik. Sobald diese Grenze nicht mehr feststeht und von den logischen Untersuchungen nicht mehr beobachtet wird, hört die aristotelische Logik auf, zu sein was sie im Geiste ihres Urhebers ist.

2. Der wahren Erkenntniß kommt es zu, positiv, allgemein, nothwendig zu sein. Die aristotelische Logik analysirt diese Erkenntniß, sie löst dieselbe auf in ihre wesentlichen Bestandtheile und verfolgt diese bis in ihre Elemente, unterscheidet die letzteren nach ihrem logischen Werth d. h. nach dem Beitrag, den sie zur Bildung der wahren Erkenntniß liefern, nach dem, was sie für die Erkenntniß bedeuten. An der Erkenntniß selbst hat die aristotelische Logik ihr durchgängiges Regulativ. Sie abstrahirt nicht von dem Erkenntnißwerth der Denkformen, die sie untersucht; sie ist deshalb nicht, wofür sie gewöhnlich gilt: formale Logik.

3. Die Erkenntniß fordert den Beweis und zum Beweise das Princip, aus welchem bewiesen wird, d. h. die Definition, die positive, allgemeine, nothwendige Begriffsbestimmung. Daher die Lehre von der Definition und dem Beweise. Von dem Erkenntnißbeweis (Deduction) unterscheidet sie den Wahrscheinlichkeitsbeweis (Induction). Die Beweisform ist der Schluß. Daher die Lehre von den Schlüssen. Der Erkenntnißschluß muß in seinem Schlußsatz positiv und allgemein sein. Davon müssen die Schlußformen unterschieden werden, die in ihrem Schlußsatz nur negativ oder nur particular sein können. Daher die Lehre von den drei Schlußfiguren, deren Analyse die Lehre von den Schlußmodis giebt. Die Geltung der ersten Schlußfigur fordert, daß die übrigen auf sie zurückgeführt werden. Dazu ist die Umkehrung der Urtheile nothwendig. Die Schlüsse selbst

bestehen aus Urtheilen. Daher die Lehre von den Urtheilen. Das Erkenntnißurtheil muß positiv, allgemein, nothwendig sein. Davon unterscheidet sich das nicht positive (negative), das nicht allgemeine (einzelne und besondere, unbestimmte), das nicht nothwendige Urtheil (Urtheil der Möglichkeit, Unmöglichkeit und des Stattfindens). Daher die Lehre von den Urtheilsarten und ihrer Entgegensetzung. Endlich da alle Erkenntniß Begriffsbestimmung ist, so sind ihre letzten Elemente der Begriff und seine Bestimmungen, d. h. der sich bestimmende Begriff: daher die Lehre von den Kategorien.

Demnach ist die aristotelische Logik durchgängig Erkenntnißlehre (Wissenschafslehre), und in demselben Maße, als die Logik von dem Erkenntnißwerth der Denkformen abstrahirt und bloß auf die Wortunterschiede eingeht, hört sie auf, dem Geiste nach aristotelisch zu sein. Diesen Abweg nimmt die Schullogik der nacharistotelischen Zeit. Die Geschichte der Logik macht von Aristoteles bis Kant keinen entscheidenden Fortschritt.

§. 45.
Nacharistotelische Richtungen.

Sobald die Philosophie darauf verzichtet, in ihrer ersten Aufgabe eine wirkliche Erkenntniß des Wesens der Dinge zu sein vermöge der menschlichen Denkthätigkeit, so ändert sich unter den Gesichtspunkten, die jetzt ergriffen werden, nothwendig der Zustand und die Richtung der Logik, die sich nur an dem lebendigen Erkennen selbst als eine lebendige Wissenschaft gestaltet und fortbildet. Nach Aristoteles nimmt die Philosophie des geistig erschöpften Alterthums solche Richtungen, die nicht mehr, wie die früheren, von der Idee des Erkennens durch das menschliche Denken beherrscht sind. Jetzt verhält sich die Philosophie entweder zu den gegebenen Erkenntnißsystemen, na=

mentlich dem aristotelischen, schulmäßig und darum im günstigsten Fall nur stofflich vermehrend und formell ausbildend; oder sie wendet sich im Interesse für andere Aufgaben, die ihr wichtiger sind, von der Aufgabe der menschlichen Erkenntniß ab, theils gleichgültig theils feindlich.

1. Sie hat in dem ersten Fall das praktische Interesse, dem menschlichen Leben zu einem Zustand der Bedürfnißlosigkeit und Selbstbefriedigung oder Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) zu verhelfen, der eine Art göttlicher Vollkommenheit bildet. Diesen Zustand sucht sie entweder mit den Stoikern in der ruhigen Entsagung, der es leicht wird, die Begierden und damit die Güter der Welt aufzugeben, in einem Willenszustande, der die Leidenschaften beherrschen und den die Uebel der Welt nicht anfechten sollen; oder mit den Epikuräern in einem Genuß, der wohlbedächtig die Leiden ausschließt und die behagliche Lebensvollkommenheit zum System macht. Beide, so verschieden sie sind, wollen als das höchste Ziel die Gemüthsruhe (ἀταραξία). Die Erkenntniß, so lange ihr Bedürfniß lebendig ist, läßt dem Menschen keine Ruhe. Gegen diesen Feind der Gemüthsruhe giebt es kein besseres Mittel, keine willkommnere Abwehr, als daß man die Möglichkeit der Erkenntniß dem Menschen ausredet, daß man ihre Unmöglichkeit beweist. Dies thut der Skepticismus, der in seinem Ursprung mit der voraristotelischen Skepsis, der Sophistik und megarischen Dialektik zusammenhängt, aber sich darin von ihr unterscheidet, daß seine letzte Absicht auf die vollendete Gemüthsruhe ausgeht. In diesem Princip stimmen die Skeptiker von Pyrrho bis Sextus Empirikus überein. Die Epikuräer kennen keine andere Erkenntniß als die sinnliche, keinen anderen Kanon der richtigen Erkenntniß als den Augenschein (ἐνάργεια), sie verhalten sich daher gleichgiltig und unfähig zu den logischen Problemen. Die Stoiker bejahen die Erkenntniß, auch die den-

kende, denn sie brauchen die Unumstößlichkeit der Ueberzeugung zum Unterstützungspunkt ihrer Tugend; sie verhalten sich in dieser Richtung dogmatisch und bilden so die Gegenpartei der Skeptiker, aber in der Richtung auf die unbewegte Gemüthsruhe neigen sich beide einander zu.

2. Es giebt zwei Arten, die Möglichkeit der menschlichen Erkenntniß zu verneinen. Entweder die Verneinung kehrt sich gegen die Möglichkeit der Erkenntniß als solcher, so ist sie skeptisch; oder sie trifft bloß die menschlichen Bedingungen der Erkenntniß und sucht die Wahrheit auf einem übernatürlichen und übermenschlichen Wege, der unser Denkvermögen unter sich läßt, sie sucht die Erkenntniß in Form der Ekstase, so ist sie mystisch. Diese Richtung nimmt der Neuplatonismus, die Philosophie des letzten Alterthums. Eine Fortbildung der Logik ist bei diesen Richtungen, die sich beide gegen das menschliche Erkennen negativ verhalten, begreiflicherweise nicht möglich. Dies schließt nicht aus, daß die Neuplatoniker Theil nehmen an der schulmäßigen Behandlung der aristotelischen Logik.

3. So sind die logischen Untersuchungen der nacharistotelischen Zeit besonders an die peripatetische und stoische Schule gewiesen, die sich in der Formalisirung der Logik in die Hände arbeiten. Namentlich ist hier der Einfluß der Stoiker bedeutend. Stoische und peripatetische Lehren mischen sich in der Ausbildung der Schullogik, die aus dem Alterthum unmittelbar auf das Mittelalter übergeht.

§. 46.

Ausbildung der formalen Logik.

(Die peripatetische und stoische Schule.)

Die peripatetische Schule der Logik im weitesten Umfange genommen, der auch die Commentatoren und Compendien-

schreiber des sog. Organons (ohne Rücksicht auf deren sonstige philosophische Meinungen) in sich begreift, erstreckt sich von den ersten Schülern und Nachfolgern des Aristoteles bis ins sechste christliche Jahrhundert, von Theophrastus und Eudemus bis zu Simplicius und Boëthius, welcher letztere das erste Mittelglied bildet zwischen der aristotelischen Logik und dem christlichen Mittelalter.

1. Unter den Commentatoren des Aristoteles unterscheiden sich die älteren von den späteren aus der neuplatonischen Schule. Jene reichen von der Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts bis in den Anfang des dritten christlichen, von Andronikus von Rhodus bis zu Galenus und Alexander Aphrodisiensis; diese von der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts (Porphyrius) bis in das sechste und siebente (Simplicius, Johannes Grammaticus Philoponos). Unter diesen Commentatoren ist für das Verständniß des Aristoteles am bedeutendsten Alexander der Exeget, für die Ausbildung der Schullogik am einflußreichsten **Porphyrius** mit seiner Einleitung zu den Kategorien (*περὶ πέντε φωνῶν*, quinque voces).

Unter den Commentatoren der älteren Linie erscheint die aristotelische Logik bereits als bloßes Erkenntnißwerkzeug, nicht als selbständige Wissenschaft, sie wird hier als „Organon" aufgefaßt; als Vorschule zur Philosophie oder als „**erste Disciplin**" genommen, mit dem Worte „Logik" als dem üblichen Ausdruck bezeichnet (seit Galenus); und da die Denkformen nicht mehr aus der Analyse der Erkenntniß geschöpft, sondern synthetisch geordnet werden, so beginnt die Reihenfolge der im Organon befaßten Untersuchungen mit den Kategorien und läßt die Lehre vom Urtheil, dann die beiden Analytika, zuletzt die Topik mit den sophistischen Trugschlüssen folgen.

Die Kategorien stehen in erster Linie, sie werden vor Allem

erklärt und commentirt, besonders bei den Neuplatonikern, deren fast jeder seinen Commentar zu den Kategorien liefert. Neben den Kategorien gilt die Isagoge des Porphyrius als ein Hauptobject dieser Commentatoren.

2. Bei den Stoikern ist der eigentliche Heerd der formalen Logik, die sich hier im größten Umfange breit macht. Ihr eigentlicher Wortführer ist Chrysippus, der allein über logische Materien mehr als dreihundert Schriften verfaßt.

Aus dem Charakter der stoischen Lehre erklärt sich das Interesse der Stoiker an der Logik und die ganz formalistische Richtung, die dieses Interesse nimmt. Der Schwerpunkt ihrer Lehre liegt in dem, was sie Tugend nennen. Das Erkennen als solches tritt zurück. Das selbstgewisse Handeln fordert die Sicherheit der Ueberzeugung, die Festigkeit der Vorstellung; was die Vorstellung fest und gewissermaßen unumstößlich macht, gilt bei den Stoikern als Kennzeichen (κριτήριον) der Wahrheit. Die Wahrheit ist also hier eine Vorstellungsart, sie ist lediglich subjectiv, ihr Kriterium lediglich formal. Die Denkformen gelten mithin nicht nach ihrem objectiven Erkenntnißwerth, sondern nach ihrer subjectiven Beweiskraft, nach dem Grade der Festigkeit, womit sie eine Vorstellung darthun und zur Geltung bringen können. Nicht was bewiesen wird, ist hier die Hauptsache, sondern daß man beweisen kann, was man will. Diese Herrschaft über die Beweismittel brauchen die Stoiker; das Bewußtsein, diese Herrschaft zu haben, gehört zu der Selbstbefriedigung und Autarkie, die sie suchen. Hier ist das Interesse, welches den Stoicismus an die Logik knüpft, und zugleich das Motiv, welches die Logik in Formalismus verwandelt. Die Absicht dieser Logik ist nicht das Erkennen, sondern das Argumentiren. Nicht die Wissenschaft ist ihr Zweck und ihr Regulativ, sondern das Räsonnement. Auch das Tugendideal der Stoiker hat seinen

Ausdruck mehr in der Rhetorik als im Leben selbst. Die stoische Logik ist, wie sie auch selbst heißt, wesentlich Dialektik im Unterschiede von der Apodeiktik; sie tritt in die nächste Beziehung zur Rhetorik und Grammatik, ja sie macht sich von beiden abhängig. Die Denkformen werden nicht nach ihrem Erkenntnißwerth, sondern nach ihrem grammatischen und rhetorischen Ausdruck unterschieden; so werden Unterschiede gemacht, die in Rücksicht des Erkenntnißwerths keine sind, und eben hierin liegt das Charakteristische der formalen Logik (s. folg. §.). Wie sich die Stoiker zur Logik verhalten, giebt zugleich den Erklärungsgrund für den geschichtlichen Zusammenhang ihrer Dialektik mit der megarischen Schule und der Sophistik.

3. Die Rhetorik ist das Mittelglied, durch welches die Logik in die römische Bildung eingeht. Griechische Lehrbücher werden übersetzt. Die römische Terminologie in Betreff der Logik bildet sich aus und wird später die im Abendlande schulmäßig geläufige und technische. Die ersten römischen Uebersetzer und Bearbeiter der Rhetorik sind Varro, Cicero, Quintilian, Gellius. Die Entwicklung der Schullogik beginnt mit Appulejus (Mitte des zweiten Jahrhunderts, das Buch de interpretatione, das dritte seiner Schrift de dogmate Platonis), sie vollendet sich in Augustin, Marcianus Capella, der auf Appulejus beruht, (das 4te Buch seiner artes liberales), Boëthius und Cassiodorus. Hier berühren wir die Grenze des Mittelalters, das seine logisch (aristotelische) Bildung von den Uebersetzungen und Commentaren des Boëthius empfängt*).

*) Vergl. Prantl Gesch. der Logik im Abendlande Bd. I.

§. 47.
Charakter der formalen Logik.

Sobald die Logik aufhört, Erkenntnißlehre zu sein, die Denkformen in Absicht auf die Erkenntniß zu untersuchen und nach ihrem Erkenntnißwerth zu unterscheiden, wird sie darauf ausgehen, in ihrem Gebiet alle mögliche Denkformen zu umfassen. Dieses Gebiet erweitert sich immer mehr ins Leere. Ihre Aufgabe ist demnach, alle Formen, die überhaupt im menschlichen Denken vorkommen können, darzustellen und zu ordnen, d. h. womöglich alle Combinationen zu erschöpfen, die unsere Vorstellungen eingehen können.

1. Unter diesem Gesichtspunkte nimmt sie einen ganz andern Weg als die aristotelischen Untersuchungen. Ihr Regulativ ist nicht die Erkenntniß, sondern die Möglichkeiten der Combination. Um diese Möglichkeiten zu erschöpfen, muß man ausgehen von den einfachsten Elementen. Sie verfährt daher nicht analytisch, sondern synthetisch. Sie geht fort vom Unbestimmten zum Bestimmten, vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Darin vergleicht sich ihre Methode der mathematischen, und schon Galenus blickt in diesem Sinn auf Euklides.

2. Damit ist die Reihenfolge in ihren Untersuchungen gegeben. Die Beweise setzen die Schlüsse, diese die Urtheile, diese die Vorstellungen oder Begriffe voraus. Begriffe werden zu Urtheilen, diese zu Schlüssen, diese zu Beweisen zusammengesetzt. Die formale Logik frägt: wie viele solcher Zusammensetzungen sind möglich? Ihre Rechnung ist ein Combinationsexempel. Aber die Begriffe (Vorstellungen) selbst sind zusammengesetzt und keineswegs die einfachsten Elemente. Jede Vorstellung ist ein Complex von Merkmalen. Die einfachsten Merkmale sind die, welche sich nicht weiter auflösen lassen. Die einfachsten Vorstel-

lungen sind zugleich die abstractesten, die allgemeinsten. Je mehr Merkmale sich in der Vorstellung finden, um so zusammengesetzter ist die Vorstellung; je weniger, um so abstracter. So eröffnet sich innerhalb der Begriffe ein weiter Schauplatz für das Spiel der Combination. Das Zusammensetzen der Merkmale heißt jetzt definiren; das Trennen derselben abstrahiren, das Ordnen eintheilen (Division und Subdivision, διαίρεσις, ὑποδιαίρεσις, ἀντιδιαίρεσις der Stoiker).

So ist die formale Logik ihrer ganzen Anlage und Richtung nach durchaus abstract. Der Ausdruck dieser abstracten Vorstellungen sind nicht die Dinge, sondern die Wörter, der Ausdruck dieser Urtheile und Schlüsse die Sätze und Satzverbindungen, an denen sich jetzt die Logik orientirt. Soviele mögliche Satzverbindungen, soviele mögliche Urtheile und Schlüsse. Es giebt Urtheile von sehr verschiedenem Erkenntnißwerth und gleicher grammatischer Form: sie werden von dieser Logik nicht unterschieden. Es giebt Urtheile von gleichem Erkenntnißwerth und verschiedenem sprachlichen Ausdruck: diese Verschiedenheit gilt hier unmittelbar als logische. Endlich können sich in der verschiedenen grammatischen Form auch sehr verschiedene Erkenntnißwerthe ausdrücken: so ist es wenigstens nicht die Rücksicht auf die letzteren, welche hier die Logik bewegt, solche Urtheile zu unterscheiden.

3. Diese Logik muß sich die Aufgabe setzen, die abstractesten Begriffe darzustellen, die alle übrigen Vorstellungen repräsentiren und unter sich fallen lassen. Als diese abstractesten Begriffe (γενικώτατα) gelten ihr die Kategorien. Jeder Begriff ist ein Complex von Merkmalen. Die Kategorien werden demnach die abstractesten Begriffe als Complexe der abstractesten Merkmale sein. So werden jetzt die aristotelischen Kategorien verstanden: als ein Schema, in dem sich alle Vorstellungen unter-

bringen lassen, als eine „tabula logica“. Als solche erregen sie natürlich das größte Interesse der formalen Logik. So bilden die Stoiker ihre Kategorientafel. Kein Begriff ist abstracter als der des Seienden oder des Etwas (ὄν, τὶ). Der Complex aller denkbaren Merkmale besteht aus wesentlichen Eigenschaften und zufälligen, die letzteren kommen dem Dinge zu theils ohne Beziehung auf andere, theils nur in Beziehung auf andere. So sind die abstractesten Merkmale die wesentliche Eigenschaft (ποιόν), die zufällige Beschaffenheit (πὼς ἔχον), die zufällige und zugleich relative Beschaffenheit (πρός τι πὼς ἔχον).

So werden die Begriffe ausgehöhlt, leer und unfähig, und das Dogma gilt, daß der Umfang der Begriffe in demselben Maße zunimmt, als der Inhalt abnimmt, so daß die Begriffe den wirklichen Objecten ganz entfremdet werden. Die Kategorien werden Schemata, in die sich jeder beliebige Begriff eintragen läßt; die Kategorienlehre rückt dicht an die Topik und geht eigentlich mit dieser zusammen.

4. Der Complex der Merkmale ordnet sich nach dem Schema der Zusammensetzung. Dieses Schema gilt für alle Definitionen. Jeder Begriff setzt sich zusammen aus Gattung und Art (artbildendem Unterschied), dazu kommt das eigenthümliche Merkmal und die zufällige Beschaffenheit. Das sind die t o p i s c h e n Gesichtspunkte, unter denen jeder Begriff erörtert und bestimmt wird. Schon Theophrast führt die aristotelischen τόποι auf diese fünf zurück: ὅρος, γένος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός. Porphyrius nimmt diese Topik (γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός), diese „quinque voces“ zur Einleitung in die Kategorienlehre.

§. 48.

Die aristotelische Logik im Mittelalter.

Das Mittelalter ist in seiner logischen Bildung und Entwicklung durchaus abhängig von der aristotelischen Logik als einer formalen Schulwissenschaft, die in das Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) eingeht. Den ersten logischen Unterricht empfängt es durch die Lehrbücher und Schriften des Marcianus Capella, Boëthius, Cassiodorus, Augustinus. Seine logische Entwicklung schreitet in demselben Maße fort, als seine Bekanntschaft mit der aristotelischen Logik zunimmt.

1. Zunächst kennt es die letztere keineswegs in ihrem ganzen Umfange. Bis in das zwölfte Jahrhundert kennt es vom Organon nur die Übersetzungen des Boëthius, und zwar nur diejenigen Schriften, welche Boëthius zugleich erklärt hatte: die Kategorien und die Lehre vom Urtheil. Dazu kommt die ebenfalls von Boëthius übersetzte und erklärte Einleitung des Porphyrius zu den Kategorien (die Isagoge oder die quinque voces, §. 47. 4). Dazu kommen des Boëthius eigene Schriften über die Eintheilungen, die Topik, die kategorischen und hypothetischen Schlüsse. Noch Abälard erklärt, daß auf diese sieben Schriften, auf diese drei Autoren (Aristoteles, Porphyrius, Boëthius) sich die Logik des lateinischen Abendlandes gründe.

2. Im zwölften Jahrhundert wird das Organon in seinem ganzen Umfange bekannt. Diese erweiterte logische Bildung geht von Frankreich aus (Abälard, Adam von Petit-Pont, Gilbertus Porretanus) und verbreitet sich von hier nach Deutschland (Otto von Freising) und England (Johannes von Salesbury). Abälard zeigt schon einige sporadische Kenntniß von der ersten Analytik und der Topik. Johannes von Salesbury ist der Erste, der das Organon ganz kennt (in seinem Metalogicus vom

J. 1160). Er nimmt die Logik von der praktischen Seite, als Kunst. Zur Vorschule (ad artem) dienen die Isagoge, die Kategorien, die Lehre vom Urtheil; die eigentliche logische Schule bilden die Topik, die beiden Analytika, die Schrift von den sophistischen Schlüssen, besonders aber die Topik.

Die neue Kenntniß kommt theils durch die alten Uebersetzungen des Boëthius, die, wie es scheint, zuerst in Frankreich bekannt werden, theils durch neue Uebersetzungen, die, wie es scheint, in Italien entstehen unter byzantinischem Einfluß, denn in Italien sind in dieser Zeit die weiteren Uebersetzungen des Boëthius nicht bekannt, wohl aber das Organon.

3. Bis zum dreizehnten Jahrhundert macht das Mittelalter seine aristotelisch-logische Schule hauptsächlich unter der Vermittlung und Leitung des Boëthius. Die neue Schule, die im dreizehnten Jahrhundert beginnt, ist bedingt durch zwei literarisch wichtige Umstände: einmal dadurch, daß ein Lehrbuch der gesammten aristotelischen Logik ins Abendland eingeführt wird, welches der Schullogik der folgenden Jahrhunderte zu Grunde liegt; dann dadurch, daß der auf das Organon beschränkte philosophische Gesichtskreis des Abendlandes ausgedehnt wird auf die aristotelische Metaphysik und Psychologie und zugleich der logische Gesichtskreis sich über die Commentatoren des Organons verbreitet.

Das Erste geschieht durch den Einfluß der byzantinischen Literatur, die seit dem fünften Jahrhundert das Abendland nicht mehr berührt hatte; das Zweite durch den Einfluß der arabischen. Hier sind es vor allem die Commentare des Averroes, dort die Synopsis des Psellus, ein Compendium der gesammten aristotelischen Logik, wodurch das Mittelalter seine neuen logischen Bildungsmittel empfängt. Dieses für die Schullogik der folgenden Jahrhunderte bestimmende Lehrbuch wird dem Abendlande

vermittelt zuerst durch Wilhelm Shyreswood, der es bearbeitet, dann durch Petrus Hispanus, der es übersetzt. (S. ob. §. 32. Zusatz 2) *).

Zusatz. Die Entwicklung der aristotelischen Logik im Mittelalter läßt sich demnach in zwei Perioden unterscheiden, von denen die erste („via antiqua") durch Boëthius, die zweite („via moderna") durch Psellus bestimmt wird: die Periode des Boëthius und die des Psellus **).

§ 49.

Die logische Streitfrage des Mittelalters.

Realismus und Nominalismus.

Die Philosophie des Mittelalters ist ihrem Inhalte nach ausschließlich theologisch. Die Voraussetzung, von der sie abhängt, ist der christliche Glaube in der Form der kirchlichen Glaubenslehre. Sie hat die Aufgabe, den dogmatischen Stoff zu einem kirchlichen Lehr- und Schulsystem auszubilden und zu gestalten. In dieser Aufgabe, die ihren Charakter ausmacht, ist die mittelalterliche Philosophie scholastisch.

1. Sie hat die kirchlichen Glaubenssätze zu begründen und in ihren Folgerungen zu entwickeln, mit einem Wort: den gegebenen Glaubensinhalt zu beweisen. Die Form der Beweisführung ist ihr wesentlich. Ihr Ziel ist der bewiesene Glaube, d. h. die Einheit zwischen Glaube und Wissen, Religion und Philosophie. Mit der Verbindung beider, die sich durchdringen sollen, beginnt die Scholastik; mit der Auflösung dieser Verbindung en-

*) Vgl. durchgängig Prantl's Geschichte der Logik im Abendlande Bd. II, dem die obige Darstellung folgt. Die Mittelglieder zwischen Psellus und dem Abendlande, namentlich die erste Vermittlung durch Shyreswood, sind erst durch Prantl entdeckt.

**) Ebendaselbst II. S. 262.

det sie. In diesem Verhältniß bildet der Glaube nicht bloß das ausschließliche Object des Nachdenkens, sondern auch dessen alleinige Richtschnur. Was geglaubt werden soll, soll bewiesen werden, nichts Anderes. In diesem Verhältniß ist die Philosophie der abhängige Factor, das dienende Werkzeug.

2. Die Lösung dieser Aufgabe fordert vor Allem die formale Technik der Logik und Dialektik. Die Scholastik empfängt ihr Material von den Kirchenvätern, insbesondere von Augustin, ihre formale Bildung von Aristoteles; sie empfängt durch Boëthius mit den (genannten) logischen Schriften des Aristoteles zugleich die (auf die Kategorienlehre bezügliche) Einleitung des Porphyrius. So steht in den Ausgangspunkten der logischen Schule des Mittelalters eine platonisch bedingte Vorstellungsweise dicht neben der aristotelischen. Zwischen beiden besteht in Rücksicht auf die Geltung der Allgemeinbegriffe (Ideen) eine bedeutsame Differenz. Diese platonisch-aristotelische Differenz übernimmt das Mittelalter schon in den Grundlagen seiner philosophischen Bildung als ein logisches Problem, welches die spätere Scholastik hauptsächlich beschäftigt und in entgegengesetzte Richtungen theilt.

3. Die logische Frage hängt in der Entwicklung der Scholastik auf das genauste zusammen mit der materialen oder theologischen Aufgabe derselben und zwar mit deren ersten und obersten Voraussetzungen. Der zu beweisende Glaube hat seine Cardinalpunkte in dem Fall der Menschheit durch die Erbsünde, in der Erlösung der Menschheit durch Christus und die auf Christum gegründete Kirche. Die Menschheit erscheint hier als die Gattung, die unabhängig und vor den Einzelnen gilt. Ist diese Gattung keine Realität, so ist auch die Erlösung, auch die Kirche, auch der Glaube keine. Gilt aber in diesem Fall die Realität der Gattung, so gilt sie überhaupt. Auf dieser Realität der Gat-

tungen beruht in seinen obersten Voraussetzungen der Glaube, den die Scholastik beweisen soll. Er fordert die Realität überhaupt der Gattungen, der Ideen. Er ist in dieser Forderung realistisch, in diesem Realismus zunächst platonisch: universalia sunt realia, universalia sunt ante rem.

Diesem Realismus widerstrebt die natürliche Denkweise, der das Einzelne als das Reale gilt und das Allgemeine als ein abstracter Begriff, als ein Wort, als ein Zeichen. Dieser antirealistische Standpunkt erklärt: universalia sunt nomina. So entzweit sich die Scholastik in Realismus und Nominalismus. In dem Streite beider enthüllt sich die Kluft zwischen dem Glaubensrealismus und der natürlichen Denkweise; darum liegt in diesem Gegensatz schon das Motiv zur Trennung von Glauben und Wissen, zur Auflösung also der Scholastik. Mit dem Nominalismus beginnt deren Selbstauflösung.

A. Innerhalb des Realismus unterscheiden sich zwei Hauptgesichtspunkte. Die Gattungen oder Formen sind das wahrhaft Wirkliche, entweder unabhängig und vor den einzelnen Dingen, oder in denselben. Entweder universalia ante rem, oder universalia in re. Die erste Formel bezeichnet den platonischen, die zweite den aristotelischen Realismus. Jener gehört dem zwölften Jahrhundert (Anselmus von Canterbury, Wilhelm von Champeaux, Bernhard von Chartres u. s. f.), dieser dem dreizehnten (Albert der Große, Thomas Aquinas, Johannes Duns Scotus). Der nominalistische Gegensatz beginnt schon gegen Anselm und Wilhelm von Champeaux in Roscellin; er erneut sich im vierzehnten Jahrhundert, dem er als herrschende Denkweise gehört, in Wilhelm Occam und bildet die Uebergangsform aus der Scholastik in die neuere Zeit.

B. Die Herrschaft des platonischen Realismus und die des Nominalismus bilden die äußersten Gegensätze. Das Mittel-

glied bildet der aristotelische Realismus, namentlich in Scotus. Die Mittelglieder zwischen dem platonischen und aristotelischen Realismus bilden Abälard, Gilbertus Porretanus, Johannes von Salesbury, welcher letztre in Rücksicht auf die Geltung der Gattungen schon die Formel universalia in re ausspricht.

Zusatz 1. Es ist bezeichnend, daß sich der theologische Realismus mit dem ontologischen Beweise des Anselm einführt. Die Idee ist das Reale, erklärt der scholastische Realismus. Aus der Idee Gottes folgt unmittelbar die Realität Gottes, erklärt der ontologische Beweis.

Zusatz 2. Sowohl auf der realistischen als nominalistischen Seite giebt es in der Fassung und Werthbestimmung der Universalien eine Menge logischer Abstufungen und Uebergangsformen, die oft so dicht neben einander liegen, daß sie sich kaum unterscheiden lassen. Es werden in diesem Punkte dreizehn verschiedene Ansichten aufgezählt, die sich im zwölften Jahrhundert geltend machen.

Die platonische Grundformel in Betreff der Universalien lautet ante rem, die aristotelische in re, die nominalistische post rem. Der äußerste Realismus erklärt die Universalien so sehr für das Wesen der Dinge selbst, daß er die Einzelnheit und den Wesensunterschied der letztern geradezu aufhebt (Wilhelm von Champeaux); der äußerste Nominalismus erklärt die Universalien so sehr für bloß subjective Zeichen (voces, flatus vocis), daß er ihnen alle wesentliche und reale Bedeutung abspricht (Roscellin). Zwischen beiden Extremen liegt eine Reihe von Mittelstufen.

Die Realität der Universalien muß so bejaht werden, daß dadurch die Möglichkeit nicht aufgehoben wird, sie als Prädicate auszusagen oder durch sie zu urtheilen. So werden sie bestimmt zwar nicht als die Dinge selbst, aber als deren Zustand (status) oder als das, was den Dingen gemeinschaftlich zukommt, worin sie nicht differiren, sondern übereinstimmen (ratio indifferentiae), oder als deren Substrat und Stoff, der den verschiedenen Formen zu Grunde liegt und dieselben trägt (wie in der Schrift de generibus

et speciebus), oder als die **geborn en Prädicate** der Dinge, als die realen Urtheile (sermones, so erklärt sie Abälard in der Formel: quod natum est de pluribus praedicari), oder als die **Wesensformen**, welche die Einzeldinge bilden (formae substantiales des Gilbertus Porretanus). Man sieht, wie diese Bestimmungen von der Formel univ. ante rem auf die Formel in re zugehen *).

§. 50.

Uebergang zur neueren Philosophie.

Im Nominalismus entfremdet sich die Scholastik ihrem ursprünglichen Geist, der die Erkenntniß durch den Glauben bedingt und diesem unterordnet. Sie öffnet in ihrer nominalistischen Richtung der Philosophie den Weg in die neue Zeit.

Dem Realismus treten hauptsächlich zwei Einwürfe entgegen. Wenn die Universalien die Dinge selbst sind, so ist es unmöglich, daß sie von diesen ausgesagt werden, denn kein Ding läßt sich von einem Dinge aussagen. Wenn die Universalien die Dinge selbst sind, so müßte ein Ding in mehreren Dingen zugleich sein, was offenbar unmöglich ist. Namentlich in diesen letzten Widerspruch verstrickt Occam den Realismus.

Der nominalistische Widerlegungsschluß (ein Beispiel der zweiten Schlußfigur in cesare) läßt sich einfach so aussprechen: kein Ding kann in mehreren Dingen zugleich sein, die Universalien sind in mehreren Dingen zugleich, also sind die Universalien keine Dinge, also sind auch die Dinge nicht allgemein, sondern einzelne Wesen, also ist das Reale nicht universell, sondern individuell. Die Individuen sind das Wirkliche. Das Allgemeine ist bloß gedacht, es ist rational oder formal. Die Rea-

*) Vgl. damit ausführlich Prantl Geschichte der Logik im Abendlande II. Abschnitt XIV. S. 118—261.

listen sind die Formalisten (universalia non sunt realia = universalia sunt rationalia = esse eorum est tantummodo cognosci).

Mithin ist die rationale Erkenntniß in keinem Fall real. Die Realität der Glaubensobjecte steht dem Nominalismus fest. Es giebt mithin von den Glaubensobjecten keine rationale, also auch keine natürliche Erkenntniß. Hier entzweit sich Glaube und Wissen. Der Glaube ist in demselben Maße supranatural, als er das Wissen von sich ausschließt. Das Wissen wird in demselben Maße weltlich, als es vom Glauben unabhängig gemacht wird. In Rücksicht des Glaubens, dessen supranaturale Geltung er auf das nachdrücklichste hervorhebt, ist der Nominalismus scholastisch. Indem er die Trennung zwischen Glauben und Wissen fordert und vollzieht, ist er antischolastisch.

Die menschliche Erkenntniß ist an die rationalen Formen der Begriffe und deren Zeichen (termini), die Worte, gebunden. Unter diesen Bedingungen giebt es keine reale Erkenntniß. Hier richtet sich der Nominalismus skeptisch gegen den Werth der menschlichen Erkenntniß. Er erklärt die Einzeldinge für das Wirkliche. Die weltlichen Einzeldinge sind die sinnlichen. Wird nun die menschliche Erkenntniß vom Glauben losgemacht und auf die Welt und die Einzeldinge hingewiesen, so ist die nothwendige Folge, daß sie die Richtung der sinnlichen Erfahrung einschlägt und zum Empirismus und Sensualismus fortschreitet. So giebt der Nominalismus den Antrieb zu einer sensualistischen Erkenntnißrichtung. Aber die sinnlichen Dinge sind als unsre Wahrnehmungen auch subjectiver Art. Die Dinge, wie sie in Wahrheit oder an sich sind, können nicht wahrgenommen, sondern nur gedacht werden. Hier erhebt sich ein neuer auf das menschliche Denken allein gegründeter Realismus, den die neuere Philosophie dem Empirismus entgegensetzt.

§. 51.
Die entgegengesetzten Erkenntnißrichtungen der neueren Philosophie.

Die neuere Philosophie sucht die Erkenntniß der Dinge, unabhängig von jeder Schul- und Glaubensautorität, aus der Machtvollkommenheit bloß der menschlichen Vernunft. In dieser Richtung ist sie antischolastisch, darum zugleich antiaristotelisch. Die aristotelische Logik wird bekämpft, aber nicht widerlegt, nicht richtig verstanden, darum nicht eigentlich fortgebildet. Sie gilt als scholastisch und formalistisch. Unter diesen Gesichtspunkten, welche die zutreffenden nicht sind, wird sie verworfen.

1. Das Problem der neueren Philosophie ist die Erkenntniß der Dinge. Die Natur (das Wesen der Dinge) gilt als das erste Erkenntnißobject, als das Princip, woraus alles Andre folgt. In dieser Richtung ist die neuere Philosophie naturalistisch. Die Erkennbarkeit der Natur oder die Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge muß dabei vorausgesetzt werden. In dieser Voraussetzung ist die neuere Philosophie dogmatisch.

Die Wahrheit ist eine, also auch das wahre Erkenntnißvermögen eines. Aber in der menschlichen Natur finden sich zwei Vorstellungsvermögen, deren jedes darauf Anspruch macht, das wahre zu sein: die Sinnlichkeit und der Verstand, das Vorstellungsvermögen durch Eindrücke und durch Begriffe. In diesem Punkt entzweit sich die neuere Philosophie.

Die alternative Erklärung lautet: Die Erkenntniß besteht entweder in der sinnlichen Wahrnehmung oder im reinen Verstande. Die Erkenntniß ist entweder empirisch oder rational.

2. Alle Erkenntniß ist Erfahrung: das ist die Erklärung des Empirismus (Realismus). Das Instrument der Erkenntniß sind die Sinne; die Methode der Erkenntniß ist die

richtige Wahrnehmung; alle Logik besteht darin, die Wahrnehmung zu berichtigen und richtig aus ihr zu schließen. Die Anweisung dazu giebt der Empirismus. Er setzt zunächst in Bacon dem aristotelischen Organon das neue Organon entgegen: die inductive Logik *). Alle Begriffe gründen sich auf sinnliche Eindrücke. (Bacon, Hobbes, Locke, Condillac, die Materialisten.) Die inductive Logik, die Bacon einführt, wird in dieser Richtung fortgebildet bis auf die jüngsten Zeiten (Mill, Whewell).

3. Alle Erkenntniß ist reines Denken: das ist die Erklärung des Rationalismus (Idealismus). Die Methode der Erkenntniß ist das richtige Denken d. h. „das klare und deutliche"; alle Logik besteht darin, aus der richtigen Grundeinsicht richtig und geordnet zu folgern: die deductive Logik nach geometrischer Methode, die Descartes sowohl Aristoteles als Bacon entgegensetzt. Es handelt sich um die Wahrheit, die jeden Zweifel und jede Unsicherheit ausschließt. Eine solche völlig sichere Erkenntniß der Dinge soll gefunden werden. Die Frage ist: auf welchem Wege? kraft welcher Methode? Der Erfahrung fehlt die Sicherheit der Erkenntniß; der syllogistischen Methode fehlt die Fähigkeit des Entdeckens, sie kann nur bekannte Wahrheiten darstellen und ordnen, nicht neue auffinden: daher der Gegensatz Descartes' sowohl zu Bacon als zu Aristoteles. Der einzig sichere Weg, welcher übrig bleibt, ist die Erkenntniß aus einem Princip, welches ursprünglich und unmittelbar gewiß ist. Die Erkenntniß dieses Princips selbst ist intuitiv; was daraus hervorgeht, muß in richtiger und genauer Abfolge deducirt werden. Intuition und Deduction sind daher die beiden einzigen Mittel zur Gewißheit wissenschaftlicher Einsicht. (Discours de la methode

*) S. meine Schrift Bacon von Verulam und das Zeitalter der Realphilosophie. (Cap. 3 und 4.)

nebst den beiden wichtigen Fragmenten Règles pour la direction de l'esprit und Recherche de la vérité par les lumières naturelles). Der von Descartes eingeführten Erkenntnißrichtung folgen Spinoza, Leibnitz, Wolf.

Die Systeme der Descartes, Spinoza, Leibnitz beruhen auf Grundbegriffen, aus denen sie deducirt werden. Diese Grundbegriffe sind zugleich logisch und metaphysisch. Ohne diese Principien sind weder die Dinge selbst noch deren klare und deutliche Erkenntniß möglich. Jedes dieser Systeme läßt sich als eine solche deductive Reihenfolge darstellen. Wie muß der Begriff der Substanz gedacht werden? Was folgt aus diesem Begriff? Das ist die logisch-metaphysische Grundfrage Spinozas. — Die Natur der Dinge muß als Kraft gedacht werden? Was folgt aus dem Begriff der Kraft? Das ist die logisch-metaphysische Grundfrage bei Leibnitz. Die ganze leibnitzische Philosophie ist eine fortschreitende Entwicklung dieses Begriffs: Natur der Dinge = Kraft = einfach = ursprünglich = substantiell = thätige Substanz = Einzelsubstanz = Individuum = Einheit = Atom = formales Atom (substantielle Form) = Monade = Leben = Entwicklung = Vorstellung = Mikrokosmus = continuirliches Stufenreich (Causalität und Teleologie) *).

Zusatz. So werden die beiden Erkenntnißarten der Induction und Deduction, welche Aristoteles abgeleitet und untersucht hatte (s. §. 40—42), schon im Ursprung der neuern Philosophie einander entgegengesetzt. Jede wird für sich in einem besondern Entwicklungsgange ausgebildet. Auf diesem Wege wird zuletzt das Erkenntnißproblem selbst und mit ihm das logische wieder in den Vordergrund der Philosophie gerückt, und die Frage nach dem Ursprunge der Kategorien, welche Aristoteles nicht gelöst

---

*) Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie. Bd. II. Leibnitz und seine Schule. (Cap. 3—8.)

hatte, erscheint als das letzte Ergebniß, in welches beide Entwicklungsreihen einmünden.

§. 52.
Das Erkenntnißproblem.

Beide Richtungen behaupten die Erkennbarkeit der Dinge. Die Erkenntniß geht auf den nothwendigen Zusammenhang. Dieser besteht in der Causalität. Beide Richtungen behaupten und fordern die Erkennbarkeit der Causalverknüpfung: das ist ihr gemeinschaftliches Postulat.

1. Die Empiristen müssen erklären: der Causalzusammenhang der Dinge ist erkennbar durch die sinnliche Erfahrung, also die Causalität ist ein Erfahrungsbegriff. Die Rationalisten erklären: der Causalzusammenhang ist erkennbar durch den bloßen Verstand, also die Causalität (der Satz vom Grunde) ein ursprünglicher Begriff oder eine angeborene Idee.

2. So entstehen nothwendig im Verlauf der neueren Philosophie über den Ursprung der Causalität entgegengesetzte Theorien: ein Streit, der eine Entscheidung fordert, welche selbst die Untersuchung nothwendig macht. Diese Untersuchung bezieht sich zunächst auf den Ursprung dieser einen Kategorie. Sie muß sich erstrecken auf den Ursprung der Kategorien überhaupt. In der Anerkennung und Lösung dieses Problems macht die Logik seit Aristoteles die erste Epoche.

Welches ist die nächste Entscheidung?

Zusatz. In dem Begriff der Causalität oder des Realgrundes (Entstehung, Genesis) entdeckte sich die erste Denkschwierigkeit, womit die Untersuchung der Erkenntnißbegriffe begann und die Logik ihren Anfang nahm. (S. oben §. 13.) Dasselbe Problem tritt jetzt von neuem an die Spitze der Philosophie.

§. 53.

Die skeptische Entscheidung.

Hume.

Die Causalität ist entweder ein Erfahrungsbegriff oder ein angeborner Verstandesbegriff. Was von beiden ist sie?

1. Sie ist kein Erfahrungsbegriff, denn die Erfahrung beruht auf Eindrücken, und die Causalität ist kein Eindruck.

2. Sie ist kein Verstandesbegriff, denn der Verstand als solcher kann nur Vorstellungen analysiren, aber nicht verschiedene Vorstellungen verknüpfen, er kann von sich aus nicht einsehen, daß etwas Ursache eines Anderen ist.

3. Also ist die Causalität weder Erfahrungs- noch Verstandesbegriff, weder a posteriori noch a priori, also überhaupt kein Erkenntnißbegriff, also giebt es überhaupt keine Erkenntniß weder durch Induction noch durch Deduction. Der disjunctive Fundamentalsatz der neueren Philosophie wird zum Dilemma. Dieses Dilemma erklärt Hume: die Erkenntniß der Dinge ist weder durch sinnliche Erfahrung noch durch den reinen Verstand möglich, sie ist weder empirisch noch rational; also überhaupt unmöglich.

Zusatz. Die neuere Philosophie macht in Hume dieselbe Wendung, als die griechische in Protagoras und Gorgias. Wenn sich die Dinge so verhielten, wie die Eleaten und Heraklit wollten, so war die Erkenntniß unmöglich. (S. ob. §. 17.) Diese Folgerung begriffen und erklärten die Sophisten. Wenn sich die Dinge und deren Erkennbarkeit so verhalten, wie die Empiristen und Rationalisten wollen, so ist die Erkenntniß unmöglich. Diese Folgerung begreift und erklärt Hume.

§. 54.

Die kritische Lösung.

Kant.

Aus den Bedingungen, unter denen die dogmatische Philosophie der Empiristen und Rationalisten ihre Systeme ausbildet, läßt sich die Erkenntniß nicht erklären, vielmehr erscheint sie unter diesen Gesichtspunkten unmöglich. Jetzt wird die Frage nothwendig: wie ist die Erkenntniß möglich, unter welchen Bedingungen? Der sokratischen Epoche in der griechischen Philosophie entspricht in der neuern die kantische.

1. Die kantische Philosophie verhält sich zur Möglichkeit der Erkenntniß nicht voraussetzend, sondern untersuchend, d. h. nicht dogmatisch, sondern kritisch. Sie untersucht die Bedingungen, welche der Erkenntniß vorausgehen, also nicht jenseits der Erfahrung, sondern diesseits derselben zu suchen sind in der reinen Vernunft. In dieser Richtung ist die Philosophie transscendental. Welches sind die Bedingungen zur Erkenntniß?

2. Jede wirkliche Erkenntniß ist ein Urtheil, welches verschiedene Vorstellungen auf nothwendige und allgemeine Weise verknüpft. Eine solche Verknüpfung ist Synthese. Nichts empirisches ist nothwendig und allgemein. Jede nothwendige und allgemeine Einsicht ist a priori. Mithin ist nothwendige und allgemeine Verknüpfung eine Synthese a priori, also jede wirkliche Erkenntniß ein synthetisches Urtheil a priori. Ein solches Urtheil fordert synthetische oder verknüpfende Begriffe, die nothwendig und allgemein gelten d. h. Kategorien. Ohne Kategorien keine Erkenntniß. Sie sind urtheilende Begriffe. So viele Urtheilsformen, so viele Kategorien. Daher die kantische Lehre der zwölf Kategorien (Qualität, Quantität, Relation, Modalität). (Vergl. §. 3, Nr. 3.)

3. Die Kategorien verknüpfen; weiter leisten sie nichts. Das zu Verknüpfende muß gegeben sein. Dem Gegebenen entspricht auf unserer Seite das Empfangen: die Receptivität, die sinnlicher Natur ist. Darum ist auch das Gegebene sinnlicher Natur. Also können die Kategorien nur Sinnliches verknüpfen, also giebt es nur Erkenntniß sinnlicher Dinge d. h. nur Erfahrung. Was uns nicht gegeben ist, das Nicht-Sinnliche, läßt sich durch Kategorien nicht verknüpfen, also nicht erkennen.

4. Also folgt: die Kategorien begründen die Erkenntniß und begrenzen sie zugleich. Sie begründen die Erfahrung, aber sie begründen auch nur Erfahrung. Nur durch die Kategorien ist Erfahrung möglich. Durch Kategorien ist aber auch keine andere Erkenntniß möglich als Erfahrung. Hier vereinigen sich beide Richtungen der dogmatischen Philosophie: alle Erkenntniß ist Erfahrung (Empirismus), aber die Erfahrung ist nur möglich durch reine Verstandesbegriffe (Rationalismus). Die Kategorien gelten nur innerhalb der Erfahrung (Empirismus), aber sie sind vor aller Erfahrung d. h. a priori (Rationalismus). Sie werden nicht durch die Erfahrung gemacht (Widerlegung des Empirismus), vielmehr wird die Erfahrung durch sie gemacht, aber es wird durch sie auch nur Erfahrung gemacht (Widerlegung des dogmatischen Rationalismus).

5. Sind die Kategorien Grundbegriffe aller Erfahrung, so sind sie selbstverständlich auch die Grundbegriffe aller Objecte einer möglichen Erfahrung, d. h. sie sind Principien alles Erfahrbaren oder alles empirischen Daseins. So vereinigen sich auf dem transscendentalen Standpunkt Logik und Metaphysik. Es giebt also eine Metaphysik (d. h. allgemeine und nothwendige Erkenntniß) der Erscheinungen, aber keine Metaphysik der Dinge an sich. Die transscendentale Logik verhält sich zur Metaphysik begründend und begrenzend. Hier entscheidet sich

die Frage nach dem Ursprung der Kategorien und damit das logische Problem*).

Zusatz. Bei Kant erscheint die Logik als formale und transscendentale. Jene hat es mit den Denkformen, diese mit dem Erkenntnißproblem zu thun. Hier entdecken sich die Kategorien als Bedingungen der Erfahrung, und damit erklärt sich zum erstenmal deren Ursprung und Function. Kants Bedeutung für die Geschichte der Logik muß deshalb aus der transscendentalen Analytik begriffen werden, weniger aus der Art, wie Kant die Kategorien entdeckt — hier ist die formale Logik sein Leitfaden — als wie er dieselben deducirt („Transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe". Kritik der reinen Vernunft. I. Ausg.).

§. 55.

Psychologische und transscendentale Auffassung.

Fries und Fichte.

Die kantische Kritik hat die Kategorien entdeckt als die logischen Bedingungen zur Erfahrung. Sie liegen der Erfahrung zu Grunde, nicht also ihnen die Erfahrung; sie sind a priori oder ursprünglich in unserem Verstande. Hier aber ist eine doppelte Auffassung denkbar.

1. Sind die Kategorien „a priori gegeben", so können sie gegeben sein in dem Verstande oder zugleich durch den Verstand. Im ersten Fall sind sie Thatsachen oder Data, im zweiten Thathandlungen oder Producte unseres Verstandes. Sind sie Thatsachen, so werden sie erkannt, wie alle Thatsachen, durch Erfahrung, wie alle innern Thatsachen durch innere Erfahrung

*) Vergl. in meiner Geschichte der neueren Philosophie: Immanuel Kant. Entwickelungsgeschichte und System der kritischen Philosophie Bd. I. (Zweites Buch, Cap. 3.)

oder Selbstbeobachtung, so ist überhaupt die Vernunftkritik nichts anderes als empirische Psychologie.

2. Diesen Gesichtspunkt nimmt Fries. Die Kategorien sind a priori; ihre Erkenntniß ist a posteriori. Die Kategorien sind transscendental, ihre Erkenntniß ist empirisch. Die Erkenntniß des Transscendentalen ist nicht selbst transscendental. Was von dem Objecte der Erkenntniß gilt, gilt darum nicht auch von der Erkenntniß selbst. Eine solche Uebertragung ist ein Vorurtheil, in diesem Fall „das Vorurtheil des Transscendentalen", welches seit Reinhold die kritische Philosophie verdorben hat. Die ächte Vernunftkritik ist, wie alle Selbsterkenntniß, anthropologisch.

3. Dieser Gesichtspunkt, so einleuchtend und zutreffend er scheint, ist unmöglich. Sind die Kategorien Objecte einer psychologischen Einsicht, so sind sie Erfahrungsobjecte, so gilt von ihnen, was von allen Erfahrungsobjecten ohne Ausnahme gilt. Kein Erfahrungsobject ist allgemein und nothwendig; wenigstens läßt sich diese Beschaffenheit durch Erfahrung nie einsehen. Sind also die Kategorien bloß Erfahrungsobjecte, so sind sie weder allgemein noch nothwendig, dürfen wenigstens als solche nicht angesehen werden, so lange sie als Erfahrungsobjecte gelten: so sind sie nicht a priori, also überhaupt nicht Kategorien. Was bleibt übrig? Nichts bleibt von der Bedeutung, auf welche die kantische Kritik alles Gewicht legt.

Mithin ist die Kritik im Geiste Kants nicht anthropologisch, die Kategorien also nicht Erfahrungsobjecte, also nicht Thatsachen oder Data des Verstandes. Darum verwahrte sich Kant so nachdrücklich gegen die Theorie der angeborenen Ideen. Was bleibt übrig? Da die Kategorien ursprüngliche Verstandesbegriffe sind und angeborene Ideen nicht sind, so können sie nur durch den Verstand gegeben sein, so müssen sie angesehen werden als

dessen Thathandlungen oder Producte. Diesen Gesichtspunkt nimmt Fichte*).

Zusatz. Fries' Standpunkt fordert die psychologische Erklärung und Ableitung der Kategorien. Apelt hat dieselben in seiner Metaphysik zu geben versucht. Er läßt als metaphysische Kategorien nur die der Relation gelten.

§. 56.

Die Kategorien auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre.

Fichte.

Die Kategorien sind Handlungen der Intelligenz und zwar ursprüngliche, weil sie allem Erkennen zu Grunde liegen; sie sind also diejenigen Handlungen, welche das Wesen der Intelligenz ausmachen und constituiren. Die Intelligenz ist kein fertiges Ding mit gewissen Eigenschaften, kein fertiges Subject mit gewissen Kräften, sondern ursprüngliche, sich selbst erzeugende Thätigkeit, die nicht in einem abgeschlossenen Resultate aufhört und zur Sache wird, sondern die Sache der Intelligenz ist eben das lebendige Handeln selbst. Darum ist die Intelligenz nicht Thatsache, sondern Thathandlung. Welche unter den Thathandlungen, in denen das Wesen der Intelligenz besteht, ist die erste? Noch allgemeiner: was ist überhaupt Princip der Philosophie?

1. Das erste Object der kritisch gewordenen Philosophie ist die Thàtsache des Wissens, der Erfahrung. Die Philosophie ist Wissenschaftslehre; das Wissen besteht in den Vorstellungen der Dinge, ist also ein Product zweier Factoren: der Vorstellungen und der Dinge. Die Vorstellungen führen sich als auf ihren letzten Grund zurück auf die Intelligenz an sich, die

*) Vergl. Meine Akad. Reden. II. die beiden kantischen Schulen in Jena. Rede zum Antritt meines Prorectorats den 1. Februar 1862.

Dinge auf das Ding an sich. So sind drei Standpunkte denkbar. Entweder die Intelligenz ist das alleinige Princip der Philosophie, oder das Ding an sich, oder beide Principien gelten zugleich. Der erste Standpunkt ist der Idealismus, der zweite der Dogmatismus, der dritte ist dualistisch.

2. Idealismus und Dogmatismus sind in ihren Principien entgegengesetzt, sie heben sich gegenseitig auf, eine Verbindung beider Principien ist unmöglich, denn sie ist in sich widersprechend. Der Dualismus also scheidet aus (Kant). Die Philosophie ist entweder Idealismus oder Dogmatismus; es giebt kein Drittes. Der Dogmatismus macht das Ding an sich zum Princip und die Erkenntniß zu dessen Product, er will die Intelligenz als eine Wirkung der Dinge erklären, d. h. er hebt die Intelligenz auf, mit ihr die Freiheit und Selbständigkeit. In dem einfachen Causalnexus der Dinge giebt es keinen Punkt, wo aus der Nichtintelligenz als Ursache die Intelligenz als Wirkung, aus den Dingen die Vorstellungen hervorgehen. Der consequente Dogmatismus kann die Intelligenz nur verneinen. Er ist fatalistisch (Spinoza) und materialistisch.

Also ist der einzige Standpunkt der Philosophie der Idealismus.

3. Die Intelligenz ist das alleinige Princip, sie ist nicht Wirkung, sondern erste Ursache, sie beginnt aus sich, sie ist initiativ, ihr Sein ist die erste Bedingung alles Erkennens. Das Erkennen ist nur möglich unter der Bedingung, daß Objecte sind. Objecte sind nur möglich unter der Bedingung des Subjects. Das Subject ist nur möglich durch Selbstthätigkeit. Die Selbstthätigkeit, wodurch das Subject zu Stande kommt, ist das Selbstbewußtsein oder Ich. Das ist die erste Thathandlung der Intelligenz, das Princip der Philosophie: das Setzen des Subjects.

Alle Erfahrung der Dinge ist empirisches Bewußtsein. Alles empirische Bewußtsein besteht darin, daß etwas im Ich gesetzt ist. Offenbar ist die erste Bedingung alles empirischen Bewußtseins und damit aller Erfahrung, daß das Ich selbst gesetzt ist. Da nun alles Andere im Ich gesetzt ist, so kann das Ich nur durch sich selbst gesetzt sein. Das Ich setzt sich selbst: das ist die erste Thathandlung der Intelligenz und der erste Satz der Philosophie.

A. Das Selbstbewußtsein ist That, nicht Factum, sondern Act: eine That, die schlechterdings nur als Thätigkeit und Handlung gedacht werden kann, nicht als ausgemachte Sache. Diese That ist unsere eigenste, die keiner für den andern vollziehen kann, sie ist kein nebensächlicher, sondern ein ursächlicher Act, wodurch der Mensch selbständig, persönlich, erst im genauen Verstande subjectiv wird: die That der Freiheit. (So wie die Freiheit Befreiung d. h. Proceß, Handlung, That ist, ebenso und in demselben Sinn auch das Selbstbewußtsein.)

B. Die Philosophie beginnt mit einer That, der philosophische Unterricht mit der Forderung, diese That zu vollziehen, mit dem Postulat: Setze dein Ich, werde dir deiner bewußt! Der Anfang der Philosophie ist kein Satz, sondern ein Postulat, eben dieses Postulat. Ein Satz ist überhaupt nicht Anfang des Wissens. Denn Sätze sind entweder bewiesen oder nicht bewiesen. Der unbewiesene Satz ist entweder zu beweisen oder unbeweisbar. Jeder Beweis braucht Sätze, die wieder bewiesen sein wollen. So führt das Beweisen ins Endlose. So lange also die Philosophie mit einem Satz beginnen will, ist sie gestellt zwischen den anfangslosen Beweis oder den beweislosen Anfang. Im ersten Fall fehlt dem wissenschaftlichen Verfahren

der Anfang, im zweiten fehlt dem Anfange die wissenschaftliche Qualität, also in keinem Falle fängt die Wissenschaft an. Die Skeptiker hatten es leicht, unter diesem Gesichtspunkt die Möglichkeit des Wissens zu bestreiten. Die fichte'sche Philosophie entgeht diesem Dilemma. Die Philosophie beginnt mit einem Willensentschluß, der sich als That vollzieht und als Postulat ausspricht.

4. Das Selbstbewußtsein ist seine eigne That. Diese That ist schlechterdings ursprünglich, nothwendig, allgemein. So gewiß das Selbstbewußtsein (Ich) ist (sich setzt), so gewiß müssen die Bedingungen sein (d. h. muß es die Bedingungen setzen), ohne welche es nicht sein könnte. Diese Bedingungen in ihrem ganzen Umfange zu entwickeln und gleichsam auszurechnen, das ist, genau bestimmt, die Aufgabe der Wissenschaftslehre. Hier vergleicht sich die fichte'sche Wissenschaftslehre mit der kantischen Vernunftkritik. Der Begriff der Erfahrung regulirt durchgängig die kritische Untersuchung. Die Erfahrung ist: also müssen auch die Bedingungen sein, ohne welche die Erfahrung niemals sein könnte. Sobald die Aufhebung einer solchen Bedingung die Möglichkeit der Erfahrung aufhebt, so ist die Nothwendigkeit jener Bedingung bewiesen. Eben darin besteht die transscendentale Beweisführung*). So verhält es sich bei Fichte mit dem Selbstbewußtsein. Die ganze Wissenschaftslehre wird durch diesen Grundbegriff regulirt. Jeder Act ist nothwendig, den das Selbstbewußtsein zu seiner Geltung fordert. Jeder Act ist nothwendig, dessen Nichtsein das Selbstbewußtsein aufheben würde. Das ist die Methode, nach welcher die Wissenschaftslehre in ihren Beweisen verfährt. So beweist oder deducirt sie aus dem Ich die Kategorien.

*) Vergl. meine Gesch. d. neuern Philos. Bd. III. (Kant). Zweites Buch. Cap. III. u. XI. S. 359, 564 u. 576.

A. Das Selbstbewußtsein fordert die Selbstunterscheidung. Das Ich unterscheidet sich, d. h. es setzt ein von ihm Unterschiedenes, also ein Nicht-Ich. Das Sich selbst setzen fordert das Entgegensetzen. Ohne Ich kein Nicht-Ich; ohne Subject kein Object. Ohne Selbstbewußtsein keine Welt als Object, als Vorstellung. Der Satz ist weder ungereimt noch atheistisch, sondern so selbstverständlich, wie der Satz: ohne Sinnlichkeit keine sinnliche Welt, ohne Sehen keine sichtbare, ohne Bewußtsein keine objective u. s. f.*)

B. Das Nicht-Ich ist nicht Ding an sich, sondern Object. Das Object ist im Bewußtsein, im Ich. Also muß erklärt werden: das Ich setzt im Ich das Nicht-Ich. Also sind Ich und Nicht-Ich beide im Ich. Entgegengesetzte heben sich gegenseitig auf, entweder ganz oder theilweise. Ganz dürfen sich Ich und Nicht-Ich nicht aufheben, sonst wäre das Selbstbewußtsein aufgehoben. Also müssen sie sich theilweise aufheben, d. h. sie müssen sich gegenseitig einschränken und gegen einander theilbar sein.

C. Daher die Erklärung: das Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich das theilbare Nicht-Ich entgegen. Darin liegt: 1) das Ich setzt sich bestimmt durch das Nicht-Ich, d. h. es setzt sich theoretisch; 2) das Ich setzt sich bestimmend das Nicht-Ich, d. h. es setzt sich praktisch.

5. Das Selbstbewußtsein kann nicht sein, ohne sich zu setzen, sich entgegenzusetzen, sich zu beschränken. Diese Handlungen sind absolut nothwendig: die Handlungen des Setzens, Entgegensetzens, Beschränkens, (das Beschränken ist zugleich das

*) Vergl. meine akademischen Reden: I. Joh. Gottl. Fichte. Rede zur akademischen Fichte-Feier. S. 22.

Verknüpfen des Ich und Nicht=Ich), oder Thesis, Antithesis, Synthesis; der Satz der Identität, des Unterschiedes, des Grundes; die Kategorien der Realität, Negation, Limitation.

A. Das Ich beschränkt sich, d. h. es setzt dem theilbaren Ich das theilbare Nicht=Ich entgegen. Ich und Nicht=Ich beziehen sich also nothwendig auf einander: die Kategorie der Relation. Und zwar beziehen sie sich aufeinander so, daß sie sich gegenseitig bestimmen (das Thun des Einen ist das Leiden des Andern und umgekehrt): die Kategorie der Wechselbestimmung.

B. Das Ich setzt sich bestimmt durch das Nicht=Ich: also ist das Leiden des Ich die Folge, und die Thätigkeit des Nicht=Ich die Ursache: die Kategorie der Causalität.

C. Aber das Ich setzt sich selbst bestimmt oder leidend, also ist sein Leiden eine Wirkung seiner eigenen Thätigkeit, d. h. es hebt selbst seine Thätigkeit zum Theil auf, schränkt dieselbe ein, modificirt sich, ist also Substanz: die Kategorie der Substantialität.

6. So folgen die Kategorien aus der ursprünglichen Handlung des Selbstbewußtseins als ebenso nothwendige Handlungen. Das Selbstbewußtsein ist selbst die erste, einfachste Kategorie. Aus dem Grundsatz folgen Gegensätze, die vereinigt werden müssen, weil sie nicht aufgehoben werden können. Das Ziel ist die vollkommene Vereinigung, die vollendete Auflösung aller Gegensätze. Die Methode schreitet fort durch Thesis, Antithesis, Synthesis; aus jeder Synthesis erheben sich neue Widersprüche, die eine neue Lösung fordern.

Zusatz. Es ist klar, wie Fichte die Kategorien entdeckt und entwickelt. Das Selbstbewußtsein (Realität) fordert die Selbstunterscheidung oder Entgegensetzung (Negation), diese fordert die (theilweise) Vereinigung der Gegensätze (Limitation), diese fordert die

(wechselseitige) Relation zwischen Ich und Nicht-Ich, diese die Causalität des Nicht-Ich, diese die Substantialität des Ich u. s. f. Die Kategorien sind also eine nothwendige Reihe ursprünglicher Handlungen der Intelligenz, ohne welche das Selbstbewußtsein nicht sein kann. Die Aufhebung einer dieser Handlungen (Kategorien) hat die Aufhebung des Selbstbewußtseins, also die Aufhebung aller Kategorien zur nothwendigen Folge. Sie gehören also nothwendig zusammen, keine ist sich selbst genug, jede widerspricht sich ohne die andere, jede ist ein Problem, das zu seiner Auflösung eine neue Kategorie fordert. Die Methode der Logik besteht demnach darin, die Widersprüche im Selbstbewußtsein zu entdecken und aufzulösen. Den entscheidenden Anstoß zu dieser Untersuchung giebt Fichte. Hier folgen ihm Hegel und Herbart. Sie stimmen darin überein, daß in den Grundbegriffen der Erkenntniß Widersprüche enthalten sind. Nach Herbart sind diese Widersprüche zu beseitigen durch eine Bearbeitung und Berichtigung der Begriffe (die Kunst der zufälligen Ansicht); nach Hegel sind sie zu lösen durch die dialektische Methode. Bei Herbart ist diese Begriffsuntersuchung Aufgabe der Metaphysik; bei Hegel Aufgabe der Logik, die zugleich Metaphysik ist. Die hegelsche Methode ist in directer Abfolge die Fortbildung der fichte'schen. Den Uebergang von Fichte zu Hegel bildet Schelling.

§. 57.

Das Identitätsprincip.

Das Ich ist bewußte Selbstthätigkeit. Hier ist Thun und Wissen eines. Das eigentliche Object der Wissenschaftslehre ist darum das Reich der bewußten Handlungen, die Welt der Freiheit, die sittliche Ordnung der Dinge. Wo bleibt unter diesem Gesichtspunkte die Natur als das Reich des bewußtlosen Geschehens?

1. Dieser Thatsache gegenüber erscheint das Princip der

Wissenschaftslehre nicht ausreichend. Sie fordert die Natur als Object und Aufgabe des Ich, aber sie löst diese Aufgabe nicht. Sie ist ihrer ganzen Anlage nach Sitten- und Freiheitslehre, nicht Naturlehre.

2. Die gesammte Wirklichkeit ist Geist und Natur. Soll die Philosophie die Wirklichkeit begreifen, so muß ihr Princip fähig sein, beides zu erklären: sowohl die natürliche als die geistige Welt. Verglichen mit dem Wesen der Natur und des Geistes kann das Princip der Philosophie entweder eines von beiden sein oder beides.

A. Im ersten Fall ist die Philosophie monistisch. Ihr Princip ist entweder das Wesen der Natur oder das Wesen des Geistes, entweder die bewußtlos wirkende Substanz (Spinoza) oder das selbstbewußte Ich (Fichte).

B. Der zweite Fall hat ebenfalls eine doppelte Möglichkeit. Beides ist Princip: entweder beides getrennt oder beides in Einem. Jenes ist Dualismus, dieses ist Identität.

C. Von diesen vier denkbaren Standpunkten ist der Naturalismus nicht möglich, weil er den Geist nicht erklärt, vielmehr folgerichtig verneint; die fichte'sche Wissenschaftslehre ist einseitig, weil sie die Natur nicht erklärt; der Dualismus ist in sich widersprechend, weil er den einmüthigen Zusammenhang und damit die Möglichkeit der Erkenntniß selbst aufhebt. Also bleibt nur das Identitätsprincip übrig. Was bedeutet Identität?

3. Die Wissenschaftslehre selbst fordert die Synthesis von Ich und Nicht-Ich, weil ohne dieselbe der Satz Ich = Ich d. h. die Identität des Selbstbewußtseins nicht möglich wäre. Sie fordert das Nicht-Ich im Ich. Unmöglich ist dann das Nicht-Ich etwas vom Ich Grundverschiedenes. Vielmehr muß es gedacht

werden selbst als Ich, als ein Theil der Gesammtsphäre des Ich d. h. als ein Quantum des Ich, natürlich nicht als ein extensives Quantum, sondern als ein intensives, als ein Grad oder als eine Potenz desselben. Potenzen unterscheiden sich als höhere und niedere. Ist das Nicht-Ich eine Potenz des Ich, so ist es ein niederer Grad desselben. Sind aber Ich und Nicht-Ich Potenzen eines Vermögens, so liegen sie in einer Reihe und haben dieselbe Wurzel oder Basis, d. h. sie sind in der Wurzel identisch. Dieses Identitätsprincip liegt in der Richtung der Wissenschaftslehre. Jetzt löst sich die Frage: was ist unter dem Gesichtpunkt der Wissenschaftslehre die Natur?

§. 58.

Naturphilosophie. Schelling.

Die Natur ist unser Object, also ist sie im Ich. Sie ist das vom Ich unterschiedene Wesen, also ist sie Nicht-Ich. Sie ist das Nicht-Ich im Ich. Sie ist mithin das Nicht-Ich, welches Ich ist, oder das Ich, welches Nicht-Ich ist: sie ist eben dieser Widerspruch. Was zugleich ist und nicht ist, das wird. Dasjenige, das Ich und Nicht-Ich zugleich ist, ist das werdende Ich, die Genesis oder Production des Ich. Eben dieses ist das Wesen der Natur, eben dieses der Naturbegriff, den die Wissenschaftslehre fordert. Diese Forderung erfüllt Schelling. Seine Naturphilosophie entwickelt diesen Begriff. Sie ist die nächste und directe Folge der Wissenschaftslehre. Fichte setzt Ich = Alles. Schelling kehrt dieses identische Urtheil um und sagt: also Alles = Ich.

1. Die schelling'sche Naturphilosophie entspringt ihrer Grundrichtung nach unter dem kritischen Gesichtspunkt. Sie begreift die Natur (nicht abgesehen von, sondern) unter den Bedingun-

gen der Erkenntniß. Ihre Frage heißt: wenn das Ich das absolute Erkenntnißprincip ist, was ist dann die Natur? Wie muß die Natur begriffen werden, damit das Ich in dieser Bedeutung gelten kann? Wie muß sie begriffen werden, damit die Erkenntniß der Natur nicht bloß möglich ist, sondern nothwendig aus dem Wesen der Natur selbst hervorgeht?

2. Sie muß begriffen werden als werdender Geist, als werdende Intelligenz. Daher frägt die Naturphilosophie nicht: was ist die Natur? sondern: wie kommt die Natur zur Intelligenz? Und die Geistesphilosophie (transscendentaler Idealismus): wie kommt die Intelligenz zur Natur? In diesen beiden Fragen und deren Auflösung besteht die Identitätsphilosophie. Die Natur kommt zur Intelligenz im Menschen (menschlicher Organismus); die Intelligenz kommt zur Natur im Genie und dem Genieproduct (Kunstwerk).

So erscheint das gesammte Universum als eine Stufenreihe, deren höchstes Product die Kunst ist, die vollkommen offenbare Identität des Geistigen und Natürlichen (Idealen und Realen): als eine Stufenreihe, die in keinem ihrer Producte das Geistige vom Natürlichen trennt, die in jedem ihrer Producte den idealen und realen Factor vereinigt, in jedem also die Identität in einer besondern Form verwirklicht. Diese besondern Formen oder Stufen können sich also nur quantitativ unterscheiden, je nach dem Maß, in welchem der eine der beiden Factoren den andern überwiegt. Die Natur als bewußtlose Production bildet die reale Reihe, die Intelligenz die ideale Reihe. Dort überwiegt der reale, hier der ideale Factor. Mithin kann die Wurzel oder das Prinzip der gesammten Stufenreihe nur diejenige Identität des Realen und Idealen sein, in welcher keiner der beiden Factoren überwiegt, also keine quantitative Differenz stattfindet, also beide entgegengesetzte Factoren in vollkommener In-

differenz sind. In diese „absolute Indifferenz“ setzt die Naturphilosophie das Weltprincip der Identität.

3. In der Vorstellung der Welt als eines lebendigen Kunstwerks liegt die Verwandtschaft zwischen Schelling und Plato. In der Vorstellung der Natur als einer dynamischen Stufenfolge vergleicht sich Schelling mit Leibnitz und Aristoteles. In der Vorstellung des Weltprincips als der absoluten Indifferenz und in dem Versuch, daraus die Abfolge der Dinge mathematisch zu deduciren, vergleicht sich Schelling mit Spinoza. Das Wesen der Natur ist Widerspruch in jedem ihrer Producte. Der Widerspruch ist Einheit Entgegengesetzter, coincidentia oppositorum. Hier ist die Verwandtschaft zwischen Schelling und Giordano Bruno.

4. Der Widerspruch ist das lebendige, agirende Princip der Natur. Der Widerspruch besteht in der Identität Entgegengesetzter, in der Entgegensetzung Identischer. Diese Wirksamkeit erscheint in der Natur als Polarität. Daher die Bedeutung der Polarität für die Naturphilosophie, daher deren Aufmerksamkeit auf die hervorstechenden Polaritätserscheinungen des Magnetismus und der Elektricität; daher der Versuch, die Polarität in allen Processen der Natur vom Mechanismus bis in die höchsten Erscheinungen des Organismus zu verfolgen, mit einem Worte der Versuch, die Polarität zum physikalischen Universalprincip zu erheben. Diese schelling'sche Polarität ist nichts anderes als die Methode der fichte'schen Wissenschaftslehre (Widerspruch im Ich) ins Physikalische übersetzt.

5. Der Begriff der Identität fordert den Begriff der Welteinheit (die Welt als ein lebendiges Ganzes), diese fordert den Begriff der Natureinheit, diese kann unmöglich die Kluft zwischen der unorganischen und organischen Natur bestehen lassen, die Identität des Unorganischen und Organischen fordert die Gel-

tung derselben Gesetze in beiden Reichen, also die physikalische Erklärung der Lebenserscheinungen, in dieser Forderung ist die Naturphilosophie früher gewesen als die Naturwissenschaft von jüngstem Datum; und sie steht der letzteren in ihrer Grundanschauung weit näher, als diese ahnt. So wird das naturphilosophische Identitätsprincip für die Naturbetrachtung und Forschung ein außerordentlich fruchtbares Regulativ. Ueberall wird die Aufmerksamkeit geweckt für die Einheit der Naturerscheinungen, diese Einheit wird aufgesucht zunächst in dem Umfange der verwandten Erscheinungen sowohl der unorganischen als organischen Natur. So entdeckt sich im Elektromagnetismus die Einheit von Magnetismus und Elektricität. So werden die lebendigen Formen und deren Organe zurückgeführt auf ihre Grundformen und einfachsten Gebilde und aus diesen abgeleitet in lebendig-natürlicher Weise durch Modification, Entwicklung, Metamorphose. Die Zerklüftung der lebendigen Naturformen in so viele Arten, als ob die Dinge mit dem Beil von einander gehauen wären, verliert ihre Geltung. Die comparative Anatomie und Morphologie handeln im Geist der Naturphilosophie und bringen in die organischen Wissenschaften den lebendigen und einheitlichen Zusammenhang. (Die göthe'sche Naturbetrachtung, das Urphänomen. Der Darwinismus.)

6. Die Naturphilosophie lebt in dem Grundgedanken, daß ein Leben durch die ganze Natur, durch das gesammte Weltall geht: ein göttliches Leben. Sie macht Ernst mit der Vorstellung einer geisterfüllten, göttlich belebten Natur. Diese Vorstellungsweise muß in der Naturreligion und Mythologie eine tiefere Wahrheit entdecken und von hier aus neue Einsichten gewinnen in das geschichtliche Leben der alten Religionen und Völker. So wirkt die Naturphilosophie unmittelbar anregend und

fruchtbar nicht bloß auf die physikalischen, auch auf die historischen Wissenschaften.

7. Das naturphilosophische Identitätsprincip fordert ein bestimmtes Erkenntnißprincip und damit entscheidet sich ihr erkenntnißtheoretischer (logischer) Gesichtspunkt. Die wahre Erkenntniß ist diejenige, deren Object die Identität ist. Die Welt ist ein lebendiges Kunstwerk, sie will als solches verstanden sein. Die Identität ist die schaffende Vernunft als die lebendige Verkörperung des Idealen; in jeder Erscheinung offenbart sich das Weltprincip, coincidirt das Ideale und Reale. Diese Coincidenz will erkannt sein: das Ideale will gedacht, das Reale sinnlich angeschaut werden. Die wahre Erkenntniß ist daher weder bloß denkend noch bloß sinnlich, weder verstandesmäßig noch erfahrungsmäßig. Die sinnliche Erkenntniß ist die gemeine Erfahrung, die denkende der gewöhnliche Rationalismus. Die wahre Erkenntniß ist die Identität von Denken und Anschauen: intuitiver Verstand oder intellectuelle Anschauung. Der Identität des Idealen und Realen entspricht die Identität des denkenden und anschauenden Vermögens. Die intellectuelle Anschauung ist nichts anderes als das subjectiv gewendete Identitätsprincip.

Welches sind zu dieser intellectuellen Anschauung die Bedingungen? Sie lassen sich nicht logisch bestimmen, nicht kritisch erklären. Man muß dafür angelegt sein. Es verhält sich mit der Erkenntniß der Natur der Dinge, wie mit dem Verstehen eines Kunstwerks. Man versteht es in dem Grade, als man dem schaffenden Künstler congenial ist. Das ästhetische Erkennen ist selbst genial. Ebenso das philosophische. Die intellectuelle Anschauung fordert die geniale Intelligenz.

8. So bildet Schelling den entschiedensten Gegensatz zu Kant. Kant verwirft den Begriff des wissenschaftlichen Genies,

Schelling fordert ihn; Kant unterscheidet Sinnlichkeit und Verstand auf das genaueste, er läßt nur den discursiven Verstand gelten und erklärt in der menschlichen Natur den intuitiven Verstand für unmöglich. Eben diesen fordert Schelling als das einzig wahre Erkenntnißvermögen; er setzt der kantischen Trennung zwischen dem sinnlichen und denkenden Erkenntnißvermögen, zwischen Erscheinung und Ding an sich deren Identität entgegen.

Zusatz. Dieser Gegensatz kantischer und schelling'scher Erkenntnißweise individualisirt sich in Schiller und Göthe und äußert sich exemplarisch in jener von Göthe erzählten Unterredung beider über die Pflanzenmetamorphose und das Urphänomen der Pflanze. „Das ist keine Erscheinung sondern eine Idee," sagte Schiller, als ihm Göthe den Urtypus der Pflanze mit einigen Strichen anschaulich machen wollte. „Dann bin ich froh, daß ich meine Ideen sehen kann," erwiederte Göthe.

§. 59.

Uebergang zu Hegel.

Die schelling'sche Erkenntnißtheorie widerspricht sich. Sie erklärt: alle wahre Erkenntniß ist intellectuelle Anschauung. Dieser Satz ist doch auch Erkenntniß. Ist er auch eine intellectuelle Anschauung? Er ist es so wenig als die Erkenntnißtheorie des Empirismus empirisch, die des Skepticismus skeptisch, die des Materialismus materiell ist.

Die intellectuelle Anschauung ist nicht kritisch gerechtfertigt, nicht logisch begründet. Sie ist Product der Identität, d. h. Product der schaffenden Natur, der Genius im erkennenden Subject: das Genie. Sie hat also ihren letzten Grund in dem Identitätsprincip selbst.

Aber was ist diese Identität? Es wird gesagt: die totale

Indifferenz des Realen und Idealen, das absolute Subject-Object, die Einheit von Natur und Geist, das Eine in Allem, das Grundwesen und der Grundbegriff der Welt, mit einem Wort die *Vernunft* als worin Natur und Geist identisch sind. Und die Vernunft? Diese Frage fordert zu ihrer Auflösung eine Wissenschaft, welche die Vernunft vollkommen erklärt, und dadurch die Identitätslehre *logisch* begründet. Ich sage *logisch*, denn die Vernunft läßt sich nicht anschauen, sondern nur denken. Eben diese Begründung fehlt der Identitätslehre. Ihr fehlt die wissenschaftlich entwickelte Definition der Vernunft, die Grundwissenschaft zur Natur- und Geistesphilosophie.

Diese Aufgabe setzt sich *Hegel*. In der Bejahung der Identität stimmt er mit Schelling überein, in der *rationalen* Ausführung dieses Princips unterscheidet er sich von dem letzteren und bildet eine neue und höhere Entwicklungsstufe der Identitätsphilosophie.

Bei Schelling ist die Identität ein geniales, bei Hegel ein rationales Princip. Um Hegel zu widerlegen, mußte Schelling den Beweis suchen, daß die Identität ein rationales oder logisches Princip *nicht* sei. Er hatte vor Hegel die Genialität seines Princips behauptet; gegen Hegel vertheidigt er die *Irrationalität* desselben. Dieser Standpunkt charakterisirt den späteren Schelling. Irrational ist das Nicht-nothwendige, das Willkürliche oder Zufällige, „das auch anders sein Könnende". Rational ist das Nothwendige, „das nicht nichtsein Könnende". Die Bedingungen, ohne welche etwas nicht sein kann, sind nothwendig, aber auch nur *negativ*. Die Bedingungen, durch welche etwas ist, sind *positiv*, und diese sind schöpferische That der Freiheit, Machtäußerung des göttlichen Willens. Alle rationale Philosophie begreift nur das nothwendige Sein, erreicht nur die negativen Bedingungen; aller Rationalismus ist da-

her negative Philosophie. Das Positive gründet sich auf die That der Offenbarung. Auf diesen scheinbar neuen Standpunkt Schellings stützt sich Stahl in seiner Rechtslehre.

§. 60.

Die hegel'sche Logik.

Es giebt keine Erkenntniß ohne Kategorien. Die Kategorien sind nur denkbar als Stammbegriffe (ursprüngliche) des Verstandes (Kant). Sie sind nicht angeborene Ideen, sondern nothwendige Handlungen der Intelligenz. Diese Handlungen fordern das Princip des Selbstbewußtseins. Das Selbstbewußtsein ist entweder unmöglich, oder es ist absolut (Fichte). Das absolute Selbstbewußtsein fordert die Identität von Ich und Nicht-Ich, von Geist und Natur (Schelling). Diese Identität (Vernunft) soll erkannt werden. Sie kann nur durch sich selbst erkannt werden, denn es giebt nichts, das außer ihr wäre. Also muß sie selbst im Princip als absolute Intelligenz, als ein sich selbst objectives (offenbares) d. h. als selbstbewußtes Wesen oder G e i s t gefaßt werden (Hegel). In dieser Fassung des Princips als selbstbewußter Identität vereinigt Hegel den schelling'schen Grundgedanken (Identität) mit dem fichte'schen (Selbstbewußtsein), und er begriff die Aufgabe dieser Vereinigung, als er sich die Differenz jener beiden Standpunkte klar machte. (Differenz des fichte'schen und schelling'schen Systems der Philosophie 1801.)

1. Seit der kantischen Vernunftkritik ist die Vernunfterkenntniß Problem. Wenn es eine Wissenschaft giebt, deren Object die reine Vernunft ist, so wird diese Wissenschaft offenbar die Grundlage aller übrigen sein (Fundamentalphilosophie).

A. Die Vernunft ist das wahrhaft Seiende, das absolut Reale. Ihre Erkenntniß ist darum Wissenschaft des Seienden, O n t o l o g i e.

B. Das Sein der Vernunft ist ihre Thätigkeit. Diese Thätigkeit ist das denkende Erzeugen der nothwendigen Begriffe (Grundbegriffe, Kategorien). Die Erkenntniß der Vernunft ist darum nothwendig Denklehre und Kategorienlehre d. h. Logik.

C. Die Vernunft liegt allen Erscheinungen zu Grunde. Ihre Begriffe sind Principien, Bedingungen alles (denkbaren) Daseins. Die Erkenntniß der Vernunft ist darum nothwendig Wissenschaft der Principien d. h. Metaphysik.

Die Aufgabe, welche sich Hegel setzt, fordert also zu ihrer Lösung eine Fundamentalwissenschaft, welche Logik und Metaphysik in Einem ist: die Wissenschaft vom nothwendigen Denken, das in der menschlichen Vernunft dasselbe ist als in der Weltvernunft.

2. Die Vernunft ist eine. Die göttliche ist von der logischen nicht unterschieden. Sie ist das Prius der Welt, sie ist die Welt als Gedanke, als Logos. So erhält die hegel'sche Logik eine theosophische Bedeutung. Ihr Object ist das göttliche Denken, der Logos oder wie sich Hegel theosophisch und mißverständlich ausdrückt: „Gott vor Schöpfung der Welt". Daher der Vorwurf, daß er die Logik in Theologie verwandle, wie die Neuplatoniker. Und ebenso der entgegengesetzte Vorwurf, daß er die Theologie in Logik verwandle und dadurch die göttliche Willkühr und Offenbarung aufhebe, was man den logischen Atheismus oder Panlogismus Hegels genannt hat.

3. Die Vernunft an sich ist das Prius aller Erscheinungen. Aber die Erscheinungen sind für das menschliche Bewußtsein das Prius. Das menschliche Bewußtsein erhebt sich stufenweise von den Erscheinungen zu dem Begreifen der Vernunft. So ist die Logik an sich die erste, in der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins die höchste und letzte Wissenschaft. Ihr geht

darum begründend voraus eine Wissenschaft von der Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns, von den Stufen, auf welchen das menschliche Wissen erscheint, eine Wissenschaftslehre von den Erscheinungen (Phänomena) des Wissens: „Phänomenologie des Geistes", die als Entwicklungsgeschichte des menschlichen Bewußtseins eine Philosophie der Menschheit (der Geschichte) oder die Geistesphilosophie in den Grundzügen enthalten wird.

So theilt sich die hegel'sche Philosophie in diese drei Fragen: 1. Wie entwickelt sich das menschliche Bewußtsein bis zur Vernunftwissenschaft? 2. Worin besteht die Vernunftwissenschaft? 3. Wie entwickelt sich die Vernunft als Natur und als Geist? Auf die erste Frage will die Phänomenologie, auf die zweite die Logik, auf die dritte die Natur- und Geistesphilosophie die wissenschaftlich entwickelte Antwort geben.

Zusatz. So bildet die Logik in der hegel'schen Philosophie recht eigentlich die Mitte des Ganzen. Sie wird propädeutisch begründet durch die Phänomenologie, während sie selbst systematisch die Natur- und Geistesphilosophie begründet.

§. 61.
Widerstreitende Standpunkte.

Wir nehmen Einsicht von den hauptsächlichsten Streitfragen, welche der hegel'sche Standpunkt erweckt und gegen sich hervorgerufen hat, und die gegenwärtig unsere Wissenschaft umgeben. Sie gelten nicht bloß gegen Hegel. Vielmehr erstreckt sich ihre Tragweite ebenso weit, als die folgerichtige Entwicklung, die in Hegel einen entscheidenden Abschluß gefunden. Es ist gezeigt worden, wie die kantische Vernunftkritik sich in einer Richtung durch die Standpunkte der Wissenschaftslehre und Identitätsphilosophie zu der hegel'schen Vernunftwissenschaft entwickelt, die Logik und Metaphysik in Einem sein will.

Diese Identität von Logik und Metaphysik charakterisirt die Lösung des Problems. Beide Wissenschaften sind nur dann durchgängig identisch, wenn sie genau dieselbe Aufgabe d. h. dieselben Erkenntnißobjecte haben, d. h. wenn das Denken (Object der Logik) vollkommen eines ist mit dem wahrhaft Seienden (Object der Metaphysik).

Gegen diese Identität sind die Angriffe gerichtet, die das Princip bekämpfen; alle andern Angriffe sind secundär. Und es ist selbstverständlich, daß diese principiellen Gegner in Conflict treten mit der gesammten Entwicklungsreihe, die von Kant durch Fichte und Schelling zu Hegel geführt hat; daß sie sich also im Princip dem kantischen Standpunkt selbst oder der Auffassung desselben, die mit Reinhold und Fichte beginnt, widersetzen.

Diese Opposition hat zwei Fälle. Entweder sie geht gegen das Identitätsprincip als solches oder gegen die bestimmte Fassung, in welcher sich dieses Princip bei Hegel findet. Im ersten Fall erklärt der entgegengesetzte Standpunkt: Denken und Sein sind überhaupt nicht identisch. Im zweiten: Denken und Sein sind nicht so identisch, wie die hegel'sche Philosophie lehrt.

§. 62.

Standpunkt der Nicht-Identität. Herbart.

Denken und Sein sind überhaupt nicht identisch; ebenso wenig Logik und Metaphysik. Logik ist Denklehre. Denken ist Begriffsanalysis: verdeutlichen der Begriffe, urtheilen, schließen. Das Denkgesetz ist $A = A$: die widerspruchslose Identität. Jeder Begriff, der Widersprüche in sich enthält, streitet mit der Logik, ist als solcher nicht logisch, kann als solcher nicht gedacht werden.

1. Metaphysik ist die Erkenntniß des wahrhaft Seienden. Das wahrhaft Seiende muß gedacht werden, unabhängig von unserem Denken und Vorstellen, als das Reale an und für sich, also als selbstständiges Sein, als unabhängige oder absolute Position, in der also keine Relation, keine Beziehung auf anderes, keine Abhängigkeit, keine Vielheit u. s. f. stattfindet, d. h. als ein Reales von absolut einfacher Qualität. Das Reale so zu denken ist die Aufgabe der Metaphysik. Diese Aufgabe ist weder leicht noch einfach.

2. Denn so, wie das Reale allein sein kann, ist uns dasselbe keineswegs gegeben. Es ist uns gegeben als Erfahrungsobject, als Erscheinung, als äußere und innere. Aber Erscheinungen sind durchgängig relativ, sie sind also nicht das wahrhaft Seiende, nicht real, vielmehr widersprechen sie dem Wesen des Realen. Die Erfahrung widerstreitet der Logik: die Logik fordert widerspruchslose Begriffe; die Erfahrungsbegriffe (Begriffe der Erscheinungen) sind widerspruchsvoll. Nur die widerspruchslosen Begriffe sind denkbar; die Erfahrungsbegriffe sind also nicht denkbar. Hier ist der Punkt, wo Herbart mit den Eleaten übereinkömmt. (Vgl. §. 14. Zus. 2.)

Die Aufgabe, den Widerstreit zwischen Logik und Erfahrung zu lösen, d. h. die Erfahrungsbegriffe denkbar zu machen, das natürliche Denken zu berichtigen und dadurch die Erkenntniß der Dinge zu ermöglichen, diese Aufgabe löst die Metaphysik. Sie bearbeitet die Begriffe, sie berichtigt das Denken, das von Natur im Argen liegt; sie schafft die Widersprüche fort, die uns die Einsicht in das Wesen der Dinge versperren und unsre Erkenntnißbegriffe unbrauchbar machen.

3. Die Erfahrungsobjecte sind die sinnlichen, veränderlichen Dinge; der Erfahrungsbegriff ist das Ding als Substrat der Eigenschaften und der Veränderungen. Die Veränderung ist

äußere und innere. Das Substrat der äußeren Veränderung ist die Materie, das der innern das Ich.

Das sind die Grundbegriffe der Erfahrung: das Ding mit seinen Eigenschaften, die Veränderung, die Materie, das Ich. Alle diese Begriffe sind zunächst undenkbar, denn sie widersprechen sich.

A. Das Ding als Inhaber vieler Eigenschaften ist zugleich Eines und Vieles: das Problem der Inhärenz.

B. Die Veränderung hat entweder keine Ursache oder sie hat eine; diese Ursache ist entweder eine äußere oder innere: das Problem der Causalität. Also hat die Veränderung drei Fälle. Im ersten Fall ist sie absolutes Werden, im zweiten mechanische Causalität, im dritten Freiheit. Jeder dieser Begriffe enthält Widersprüche in sich und ist daher als solcher unmöglich: das Trilemma der Veränderung.

C. Das Substrat aller äußern Veränderung ist die Materie. Aber die Materie widerspricht sich. Sie ist ein räumliches Quantum, als solches eine bestimmte Menge von Theilen, deren jeder wieder theilbar ist: also eine Größe, die in Rücksicht ihrer Theile zugleich begrenzt und unbegrenzt ist.

D. Das Substrat der innern Veränderung ist das Ich. Das Ich widerspricht sich. Es will sein Identität von Subject und Object, d. h. es stellt sich selbst vor. Was wird hier vorgestellt? Das Ich. Was ist das Ich? Sich vorstellen. Also es stellt vor das sich Vorstellen. Das Vorgestellte ist immer wieder = sich vorstellen. So ist das Ich ein Vorstellen ohne Vorgestelltes.

4. Die Metaphysik hat demnach die Aufgabe, die Begriffe des Dinges und der Veränderung, der Materie und des Ich durch Bearbeitung denkbar und mit dem Begriff des Seienden

übereinstimmend zu machen, d. h. ihre Widersprüche zu beseitigen. Die erste Aufgabe löst die Ontologie, der zweite die Synechologie, die dritte die Eidolologie. Das Ding mit seinen Eigenschaften ist Eines, das Vieles zugleich ist; die Veränderung ist Eines, das Vieles nach einander ist: also ist in beiden das Grundproblem *Eines, das Vieles ist* (Problem der Inhärenz).

Erst wenn die Widersprüche aus dem Begriff der Materie entfernt sind, ist die *Naturphilosophie* möglich. Erst wenn die Widersprüche weggeräumt sind, die das Ich undenkbar machen, ist die *Psychologie* möglich. Die Metaphysik begründet durch die Synechologie die Naturphilosophie, durch die Eidolologie die Psychologie. Die Beseitigung der Widersprüche geschieht durch Umbildung. Da Widersprechendes nicht identisch sein kann, so muß es auf einander bezogen werden: daher die *Methode der Beziehungen*.

5. Dieser Standpunkt der Nicht-Identität setzt das Sein unabhängig vom Denken als das absolut Reale; dem widerspruchslosen Sein setzt er entgegen die widerspruchsvollen Begriffe der Erscheinungen (Erfahrungsbegriffe) und findet die Aufgabe der Metaphysik darin, die Erfahrungsbegriffe zu berichtigen d. h. zu bearbeiten, bis sie mit dem Begriff des Realen übereinstimmen. Der logisch correcte Begriff des Realen, das widerspruchslose Sein bildet die Richtschnur der gesammten Untersuchung. Ist dieser Begriff in der That widerspruchslos? Offenbar ist dieses die Hauptfrage für den Standpunkt der Nicht-Identität. Das Sein wird gedacht als unabhängig von unserem Denken. Das heißt so viel als: es wird gedacht als nicht gedacht. Es wird gedacht unter der Bedingung, daß das Denken selbst davon abgezogen wird. Ist diese Bedingung möglich? Ist das vom Denken absolut unabhängige Sein denkbar? Ist es nicht denkbar, so ist auch die Nicht-Identität von Denken und

Sein nicht möglich. Wir müssen jene Cardinalfrage verneinen: ein vom Denken völlig unabhängiges und beziehungsloses Sein ist undenkbar, die Nicht-Identität in diesem Sinne unmöglich.

Ist aber Denken und Sein identisch, so steht die Frage offen: worin besteht diese Identität? Hier bildet den äußersten Gegensatz zu Herbart und Hegel der Standpunkt Schopenhauers.

Zusatz. Metaphysik und Logik haben bei Herbart ganz verschiedene Aufgaben. Die Aufgabe der ersten ist die Berichtigung der Begriffe, die der zweiten ist die Verdeutlichung der Begriffe; daher die Logik lediglich formal: die Lehre von den Begriffen, Urtheilen, Schlüssen. Das Urtheil ist entweder Bejahung oder Verneinung; daher ist es allein die Qualität, worin das Wesen des Urtheils besteht. Neben der Qualität hat die Quantität keine logische Geltung. Es giebt Urtheile, die entweder die Quantität gar nicht beachten, wie die mathematischen Urtheile, oder sie gar nicht haben, wie die ästhetischen. Der Unterschied des kategorischen, hypothetischen, disjunctiven Urtheils ist nur sprachlich. Der Schluß geschieht entweder durch Subsumtion (die beiden ersten Figuren) oder durch Substitution (die dritte Figur).

§. 63.

Der Wille als Identitätsprincip. Die Welt als Wille und Vorstellung.

(Schopenhauer*).

Die Logik ist Denklehre, die Metaphysik Seinslehre. Logik und Metaphysik könnten nur dann identisch sein, wenn das

*) Vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde (1813, 2. Aufl. 1847). Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Erstes Buch. Damit zu vgl. Bd. II. Ergänzungen zum ersten Buch; Zweite Hälfte (Cap. 6—12, insbes. Cap. 6, 7, 9, 10). Kritik der kantischen Philosophie (Anhang zum I. Bande). Parerga und Paralipomena (1851) Bd. II. Cap. 2. 3. Grundproblem der Ethik (1841).

Denken das wahrhaft Wirkliche, das Realprincip der Erscheinungen wäre. Aber es ist die verkehrteste Formel der Identität, welche das Denken dem Sein oder dem Realen gleichsetzt. Diese Verkehrtheit beginnt mit Fichte und vollendet sich in Hegel. In der kantischen Vernunftkritik ist das ächte Identitätsprincip angelegt und enthalten; in Fichte kommt das unächte zur Geltung. So beginnt mit Fichte jene verkehrte Auffassung und Fortbildung der kantischen Lehre, der Schopenhauer die richtige entgegensetzen will. Seine Philosophie will nichts anderes sein, als die wohlverstandene, die folgerichtig entwickelte Lehre Kants.

1. Das wahrhaft Seiende ist als Realprincip aller Erscheinungen ursprünglich und unbedingt. Das Denken ist bedingt, abgeleitet, durch eine Reihe von Zwischengliedern vermittelt. Das Reale ist Princip, das Denken ist secundäre Folge. Darum ist die Formel „Denken = Sein" gründlich verkehrt. Sie setzt das Primäre dem Secundären, das Ursprüngliche dem Abgeleiteten gleich und verwirrt demnach völlig das wahre Verhältniß. Das ächte Identitätsprincip wird also dasjenige sein, welches zwischen Sein und Denken nicht eine einfache Gleichung behauptet, sondern das Sein (Reale) als Grund und das Denken als (vermittelte) Folge und Function setzt. Was ist das Reale? Der hervorbringende Wesensgrund der Erscheinungen. Was aber ist überhaupt Grund? Diese Frage ist die erste, die kritisch untersucht und beantwortet sein will.

2. Es muß genau unterschieden werden zwischen Ideal- und Realgrund. Jener ist Erkenntnißgrund (principium cognoscendi), dieser ist sachlicher Grund d. h. Grund, warum etwas ist oder geschieht (pr. essendi vel fiendi). Der Erkenntnißgrund ist logisch, der Realgrund metaphysisch. Der logische Grund erklärt: jeder Satz muß seine Ursache haben; der Realgrund erklärt: jedes Ding muß seine Ursache haben. Jener ist

Grund der Urtheile, dieser ist Grund des Seins oder Geschehens.

3. Jedes wahre Urtheil ist ein begründetes. Der Erkenntnißgrund liegt entweder in der Anschauung oder in dem Verhältniß der Begriffe, welche das Urtheil verknüpft, oder in einem anderen Urtheil. Ist das Urtheil auf Anschauung (Erfahrung) gegründet, so sind zwei Fälle möglich: entweder liegt der Grund in der empirischen Anschauung d. h. in dem gegebenen Material der Erscheinung, oder er liegt in den Bedingungen, die aller Anschauung zu Grunde liegen, in den Principien, welche die Anschauung machen. Im ersten Fall ist der Erkenntnißgrund material oder empirisch, im zweiten transscendental oder a priori. Das durch empirische Anschauung begründete Urtheil ist eine empirische Wahrheit; das aus den Bedingungen aller Anschauung (Raum, Zeit, Causalität) begründete eine transscendentale.

Gründet sich das Urtheil auf das Verhältniß der Begriffe oder auf ein anderes Urtheil, so ist der Erkenntnißgrund logisch und das Urtheil selbst eine logische (metalogische) Wahrheit. Hier findet die Logik bei Schopenhauer ihre Stelle.

4. Der logische Erkenntnißgrund liegt demnach in der Vergleichung der Begriffe, in der Vergleichung der Urtheile. Die einzig möglichen Fälle dieser Vergleichung sind die sogenannten Denkgesetze der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten, des zureichenden Grundes. Diese Denkgesetze lassen sich leicht auf zwei zurückführen. Der Satz des ausgeschlossenen Dritten sagt: jede Vorstellung ist entweder A oder Nicht-A, also keine Vorstellung ist zugleich A und Nicht-A (Satz des Widerspruchs) oder, was dasselbe heißt, das Prädicat einer Vorstellung ist niemals sich selbst entgegengesetzt, sondern stets mit sich einstimmig (Satz der Identität). Also die beiden Denkgesetze

sind der Satz des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes.

Jedes Urtheil ist ein ausgesprochenes Begriffsverhältniß. Begriffe sind mittelbare Vorstellungen im Unterschiede von den unmittelbaren, welche Anschauungen sind. Was durch Begriffe vorgestellt wird, sind Classen von Vorstellungen, nicht einzelne Objecte, sondern allgemeine. Begriffe sind verallgemeinerte Anschauungen, also von den anschaulichen Vorstellungen abstrahirt und abgeleitet. Also kein Begriff ursprünglich; um so weniger, je allgemeiner er ist. Alle Begriffe sind secundäre Vorstellungen, die Anschauungen sind in Rücksicht auf die Begriffe primär. Je allgemeiner die Begriffe sind, um so secundärer. Sie können nur mittheilbar und verständlich gemacht werden durch die Sprache. Dieses Vermögen, Begriffe zu bilden, durch die Sprache mitzutheilen und zu vernehmen, ist die Vernunft; sie ist das Vermögen der Begriffsbildung im Unterschiede von dem Vermögen der Anschauung, welches der Verstand (Intellect) ist. Der Verstand ist intuitiv, die Vernunft discursiv (λόγος, ratio); die Objecte des ersten sind concret, anschaulich, real, individuell; die der zweiten abstract und allgemein. Die anschaulichen Vorstellungen verhalten sich zu den abstracten, wie das Urbild zu dem (immer mehr verblassenden) Abbild, wie das Original zur Copie, wie das Bild zum Reflex. Die Begriffsbildung ist nur möglich durch Reflexion auf die Anschauung. Die Vernunft ist das Vermögen dieser Reflexion. So ist die Vernunft an sich stofflos und leer,, sie ist bedingt durch die Anschauung des Intellects (intellectuelle Anschauung), durch Reflexion auf welche allein sie ihren Stoff bezieht. Sie kann aus sich nichts hervorbringen; sie kann die empfangenen Vorstellungen nur verallgemeinern und die verallgemeinerten, indem sie dieselben vergleicht, zu Urtheilen und Schlüssen verknüpfen. Darum ist es grund-

falsch, von der Vernunft zu reden als etwas Ursprünglichem, Absolutem u. s. f. Sie ist nicht absolut, nicht ursprünglich, nicht productiv, nicht intuitiv; sie ist von alle dem das Gegentheil. Sie ist lediglich formal. Die Logik ist nichts anderes als die Wissenschaft dieser Vernunftthätigkeit d. h. formale Denklehre. Kant hat den folgenschweren, verwirrenden Irrthum veranlaßt durch seine Kritik der praktischen Vernunft, die er zum Vermögen des Unbedingten d. h. zu etwas Absolutem stempelte. Er machte aus der Vernunft zuerst ein praktisches Orakel; dann kam Jacobi, der sie zum theoretischen Orakel machte. Hinc miseriae illae!

5. Das Vermögen der Vernunft d. h. der Reflexion oder Begriffsbildung unterscheidet das menschliche Erkenntnißvermögen vom thierischen, und zwar liegt in diesem Punkt der alleinige und wirkliche Unterschied beider. Die Reflexion verallgemeinert die Anschauungen, bildet die abstracten Begriffe, fixirt dadurch die Vorstellungen, die jetzt gegenwärtig bleiben oder wieder gegenwärtig gemacht werden können ohne den sinnlichen Eindruck. Dadurch werden sie unabhängig von der Anschauung, von welcher der thierische Verstand nie unabhängig ist. Jetzt erst eröffnet sich die Perspective in Vergangenheit und Zukunft, es wird möglich über das Gegenwärtige hinaus zurück- und vorwärtszublicken, auf das Vorhergehende und Künftige zu schließen. Damit entsteht das prometheische und epimetheische Vermögen der menschlichen Vernunft, die Voraussicht, Ueberlegung, Besonnenheit, das planmäßige, wohlberechnete, kluge, erfindungsreiche Handeln, die eigentlich praktische Vernunft, die ihre Motive erwägt, nach Regeln handelt, die nicht möglich sind ohne abstracte Begriffe, ~~welche letztere~~ selbst der Sprache bedürfen, um mittheilbar und verständlich zu sein.

Diese abstracten Begriffe bilden ein Stufenreich, das von den anschaulichen Vorstellungen, als seiner breitesten Grundlage,

sich zu den obersten Gattungen als seiner Spitze erhebt. Je näher den Anschauungen, um so reicher und realer sind die Begriffe; je weiter entfernt, um so ärmer und abstracter. Je mehr ihre reale Geltung abnimmt, um so berechtigter ist in Rücksicht auf den Werth der Begriffe das Urtheil des scholastischen Nominalismus. An den beiden Grenzen dieser logischen Stufenleiter („Begriffshierarchie") gelten an der untersten der scholastische Realismus, an der obersten der Nominalismus.

6. Die begriffbildende Vernunft ist auch begriffvergleichend. Die Begriffe verhalten sich als übergeordnete und untergeordnete oder als nebengeordnete. Die letzteren sind entweder einander gleich (Wechselbegriffe) oder schließen sich aus. Ihre Verknüpfung ist entweder das identische oder negative Urtheil (Identität und Widerspruch). Die Unterordnung eines Begriffs unter einen andern (wenn sie überhaupt auf positive Weise stattfindet) ist entweder total oder theilweise; die totale Unterordnung mehrerer Begriffe unter einen andern ist eine solche, die entweder die ganze Sphäre des übergeordneten Begriffs ausfüllt oder nur einen Theil derselben. In allen Fällen ist die Grundform des Urtheils die Vergleichung der Begriffssphären, deren Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, deren größerer oder geringerer Umfang. Darauf gründet sich das Begriffsverhältniß, dessen Ausdruck das *kategorische* Urtheil, entweder als Verbindung oder als Trennung der Begriffe (Bejahung oder Verneinung). Die weitere Unterscheidung in allgemeine und particulare Urtheile ist strenggenommen nicht mehr logisch, da es nur eines Wortes (d. h. einer anderen sprachlichen Form) bedarf, um in jedem gegebenen Fall aus dem Subject „*Einige*" das Subject „*Alle*" zu machen. Es giebt keine andere Urtheilsform als die kategorische, die entweder bejahend oder verneinend ist nach dem Gesetz der Identität und des Widerspruchs.

Die übrigen Relationsurtheile sind nicht Begriffsverhältnisse, sondern Urtheilsverhältnisse. Urtheile verhalten sich entweder als abhängig das eine vom andern, oder als mit einander unvereinbar. Im ersten Fall ist die Geltung des einen durch die des andern bedingt, im zweiten ist die Geltung des einen durch die des andern aufgehoben und umgekehrt. Die Verbindung zweier Urtheile, deren erstes die Geltung des anderen bedingt, hat ihren Ausdruck in dem hypothetischen Urtheil, die Verbindung zweier unvereinbarer Urtheile hat den ihrigen im disjunctiven. Das hypothetische Urtheil geschieht nach dem Gesetz des zureichenden Erkenntnißgrundes, das disjunctive nach dem des ausgeschlossenen Dritten.

Die sogenannten modalen Urtheile entspringen aus der Vergleichung (nicht der Begriffe, auch nicht der Urtheile, sondern) des Urtheils mit den Bedingungen der Erkenntniß. Daß etwas nothwendig sei, läßt sich nur urtheilen in Rücksicht auf den gegebenen Grund, aus dem es folgt. Das contradictorische Gegentheil des Nothwendigen ist das Zufällige. Etwas ist zufällig in Rücksicht auf alles, wodurch es nicht begründet ist. Daß etwas wirklich sei, läßt sich nur urtheilen in Rücksicht auf die Anschauung, in der es stattfindet. Abgesehen überhaupt von den anschaulichen und durchgängig bestimmten Bedingungen der Wirklichkeit und verglichen bloß mit den logischen Bedingungen des abstracten Denkens, giebt es nur noch Möglichkeit (deren Gegentheil die Unmöglichkeit).

Endlich wenn in zwei verschiedenen Urtheilen ein drittes enthalten ist, so erzeugt die Vergleichung derselben den Syllogismus, in dessen Schlußsatz die Erkenntniß gleichsam frei wird, die in den Prämissen latent war.

7. Diese logischen Operationen sämmtlich bewegen sich innerhalb der abstracten Begriffswelt, welche selbst nichts anderes

ist als ein Compendium gleichsam der Sinnenwelt. Der Kern des abstracten Begriffs ist die anschauliche Vorstellung. Die allgemeinsten Begriffe (Kategorien) sind ohne allen Kern, die bloßen Hülsen der Anschauung.

Die Sinnenwelt selbst ist nicht das Erste. Sie ist die Welt, die wir empfinden und vorstellen. Sie ist in ihrer objectiven, sinnlichen, anschaulichen Beschaffenheit durchaus subjectiv bedingt; sie ist unsre empirische Anschauung. Nach Abzug unserer Empfindung und Anschauung ist die Sinnenwelt gleich nichts, sie ist kein Ding an sich, sondern lediglich Erscheinung. Hier gilt im strengsten Verstande der kantische Idealismus, wie ihn die erste Ausgabe der Vernunftkritik bestimmt hat.

Die Erscheinungswelt hat zu ihrem Stoff die sinnliche Empfindung. Diese, für sich genommen, ist ein Vorgang in unserem Organismus, eine leibliche Affection, kein Object, keine Erscheinung. Die Empfindung wird zum Sinnenobject nur durch die Anschauung. Die Empfindung anschauen (objectiv machen) heißt sie als Wirkung auffassen d. h. sie unmittelbar auf eine wirkende Ursache beziehen. Also ist die Anschauung selbst nur möglich durch *Causalität*. Dieses anschauende Vermögen ist der Intellect, dessen Function die Causalität. Die Ursache muß vorgestellt werden als von der Wirkung verschieden d. h. als Object außer uns d. h. *räumlich*. Sie kann nur vorgestellt werden als wirksam d. h. als Proceß, als Veränderung, die als successives Geschehen selbst nur möglich ist in der *Zeit*. Jede Ursache ist Veränderung, darum selbst wieder Wirkung, die eine Veränderung als ihre Ursache voraussetzt. So öffnet sich in dem Intellect die Aussicht auf den anfangs- und endlosen Causalnexus der Erscheinungen, worin jedes Glied eine Wirkung d. h. eine Veränderung ist, bedingt durch eine Ursache, die selbst wieder als Wirkung erscheint.

Ohne Causalität können wir nichts als Wirkung und nichts als Ursache vorstellen, ohne Raum keine Ursache außer uns, ohne Zeit keine Veränderung. Also ohne Zeit, Raum, Causalität keine Anschauung, keine angeschaute Empfindung, keine Erscheinung, keine Sinnenwelt. Zeit, Raum, Causalität sind demnach Bedingungen, die der Erscheinung vorhergehen, also Formen a priori in Rücksicht aller Erfahrung; sie sind anschauende Erkenntnißformen: der Intellect deshalb durchaus intuitiv. Darum sind die anschaulichen Vorstellungen was die Begriffe nicht sind: Einzelobjecte. Das angeschaute Object ist dieses im Unterschied von allen anderen; es ist dieses, weil es räumlich und zeitlich bestimmt ist, es erscheint in diesem Raum und in dieser Zeit: dadurch ist es von allen übrigen Erscheinungen schlechterdings unterschieden. Die Trennung und Vereinzelung der Dinge ist nur möglich durch Raum und Zeit; daher sind diese Anschauungen das wirkliche principium individuationis.

8. So ist die objective (sinnliche) Welt durchgängig ein Product unseres Intellects, sie ist durchgängig unsre Vorstellung. Ihr Stoff ist unsre Empfindung. Ihre Form sind Raum, Zeit, Causalität: das sind unsere Anschauungen, die Functionen des Intellects. Die Grundform ist die Causalität. Alle Raumverhältnisse sind Causalität der Lage, alle Zeitverhältnisse Causalität der Folge, die Substanz oder Materie (denn es giebt keine andere Substanz als die Materie) Causalität der Veränderungen. Also Raum, Zeit, Substanz (Materie) = Causalität. So giebt es in der Sinnenwelt kein Ding an sich: nichts, das real (unabhängig von unserer Vorstellung) wäre. Daher „die Welt als Vorstellung".

9. Die metaphysische Frage heißt: was ist der Realgrund der Dinge? Was ist das Ding an sich, das Reale als solches, das wahrhaft Ursprüngliche? Innerhalb der Erscheinungswelt

ist es nirgends. Das Reale darf nicht gesucht werden in dem, was durch den Intellect bedingt ist, also muß es gesucht werden in dem, wodurch der Intellect selbst bedingt ist. Der Intellect macht die Erscheinungswelt. Was macht den Intellect?

Der Intellect ist in uns. Das metaphysische Problem kann daher nur gelöst werden durch eine in den Kern unseres Wesens dringende Selbsterkenntniß. Was in uns das wahrhaft Ursprüngliche und Reale ist, wird in allen Erscheinungen den Kern, also überhaupt das Realprincip der Welt bilden, das als solches nicht selbst Erscheinung, nicht anschaulich, nicht empirisch, sondern nur intelligibel sein kann. Was aber ist überhaupt Realgrund (Ursache) im Unterschiede vom Erkenntnißgrunde?

10. Der Realgrund bestimmt, warum etwas ist oder geschieht. Das Sein ist räumlich und zeitlich, das räumliche Sein ist eine Größe, deren Theile durch ihre Lage, das zeitliche Sein eine Größe, deren Theile durch ihre Folge bestimmt sind. Der Grund des Seins liegt daher in den Raum- und Zeitverhältnissen, er ist geometrisch und arithmetisch. Das Geschehen besteht in Veränderungen und Handlungen. Also müssen in dem Realgrund folgende Arten unterschieden werden: Grund des Seins, der Veränderungen (des Werdens), der Handlungen. Die Veränderungen sind bewußtlose Naturprocesse, unorganische (mechanische, physikalische, chemische Veränderungen) und organische. Die unorganischen Veränderungen sind bedingt durch Ursachen, die organischen durch Reize. Die Handlungen sind bewußte Processe, bedingt durch bewußte Ursachen, durch die Vorstellung dessen, was erreicht werden soll, d. h. durch Beweggründe (Zwecke) oder Motive.

So hat der Satz vom Grunde eine vierfache Wurzel: Erkenntnißgrund, Seinsgrund, Grund der Veränderungen (Ursachen und Reize), Grund der Handlungen (Motive). Der Erkennt-

nißgrund ist logisch, der Seinsgrund mathematisch, der Grund der Veränderungen physikalisch, der Grund der Handlungen ethisch. Der Unterschied zwischen Mensch und Thier liegt in der Vernunft, in dem Vermögen der logischen Erkenntnißgründe; der Unterschied zwischen Thier und Pflanze in dem Vermögen der Motive (d. h. in dem Vermögen, nach bewußten Ursachen zu handeln); der Unterschied zwischen organischen und unorganischen Processen darin, daß jene durch Reize bedingt sind, diese bloß durch Ursachen, bei denen die Größe der Wirkung und die Größe der Gegenwirkung einander gleich sind.

11. Die Realgründe oder Ursachen im Unterschiede von den Erkenntnißgründen sind demnach mathematisch, physikalisch, physiologisch, ethisch. Die Seinsgründe liegen in der Natur von Raum und Zeit, die Ursachen und Reize in der Natur der Materie. Raum, Zeit, Materie sind bedingt durch den Intellect, sie liegen also innerhalb der Erscheinungswelt, die selbst nicht real ist. Die Causalität drückt in diesen Formen nichts Anderes aus als die gesetzmäßig geregelte Körperwelt. Das wahrhaft ursprüngliche Realprincip kann unmöglich in dem liegen, was an sich selbst nicht real ist. Es bleibt nur übrig, dieses Princip in der Richtung der Motive zu suchen. Das Motiv begründet die Handlung durch die vorgestellte Wirkung derselben d. h. durch den Zweck. Als Vorstellung ist das Motiv selbst bedingt durch den Intellect. Aber die Vorstellung kann nur Motiv d. h. Ursache oder Beweggrund der Handlung werden als Zweck, der erreicht werden will. Das Motiv ist nichts anderes als der vom Intellect erleuchtete (zum Bewußtsein gebrachte) Zweck des Daseins und Lebens. Der Intellect erhellt den Zweck, aber erzeugt ihn nicht. Wenn der Zweck ins Bewußtsein tritt vermöge des Intellects, so wird er Motiv; sonst ist er blinder, erkenntnißloser, darum nicht weniger wirksamer

und zur Erscheinung drängender Zweck. Der Zweck kann nur gewollt werden, er ist nur möglich durch den Willen. Darum ist es der Wille, der den innersten Kern des Daseins ausmacht, alles Daseins, aber erst in der erkenntnißfähigen d. h. thierischen Natur vermöge des Intellects als Motiv erscheint. Die Motivation ist innere Causalität, Causalität von Innen gesehen. Der innerste Kern unseres Wesens, den die tiefblickende Selbsterkenntniß als unser innerstes Selbst, als das eigentliche Subject (darum nie als Object, nie als erkanntes Selbst) entdeckt, ist der Wille. Er ist in uns das Ursprüngliche, das wahrhaft Reale. Er ist deshalb überhaupt das wahrhaft Reale, das eigentliche Ursein, das Ding an sich, welches Kant den Erscheinungen zu Grunde gelegt und in seiner Lehre vom intelligibeln Charakter selbst als Willen enthüllt hat. Alle Ursachen innerhalb der Erscheinungswelt sind bedingt; der Wille als Ursache der Erscheinungswelt selbst ist unbedingt, ursprünglich, darum kein Erkenntnißobject.

Alle Erscheinungen sind nur Formen, in denen sich der Wille offenbart und sichtbar macht: seine „Objectivationen". In der unorganischen und vegetativen Natur handelt er blind, bewußt- und erkenntnißlos, in der thierischen Natur erzeugt er aus der Organisation den Intellect als Gehirnfunction, in der menschlichen aus dem Intellect die Vernunft (die Allgemeinbegriffe, Sprache, logisches Denken, vernünftiges d. h. durch Erwägung der Motive bestimmtes Handeln). So ist der Intellect bloß secundär, bloß verbunden mit einer höheren Form der Willensobjectivation, also eine durch so viele Media und Zwischenglieder bedingte Function des Willens und in dieser Form der Abhängigkeit mit dem Willen vereinigt.

12. Mithin ist der Wille das reale Weltprincip, er ist als solches das metaphysische Princip, die Lösung des metaphysi-

schen Problems, Alles = Wille. Er ist das All-Eine (ἓν καὶ πᾶν), das reale Identitätsprincip: daher „die Welt als Wille". Die richtig verstandene Identität des Realen und Idealen ist „die Welt als Wille und Vorstellung".

Die Willensäußerungen (Erscheinungen und Handlungen, das Dasein in seinem empirischen Charakter) stehen unter dem Satze des Grundes, sie sind durchgängig bedingt als diese und keine anderen. Innerhalb der Erscheinungswelt herrscht durchgängig die Nothwendigkeit des Causalnexus. Der Wille, der sich objectivirt und verleiblicht, ist Wille zum Einzeldasein, zum Leben, er ist Begierde, Selbstsucht. Daher der folgerichtig pessimistische Grundzug der Lehre Schopenhauers, ihr Widerspruch gegen jede Art des Optimismus, gegen die göttliche Einrichtung der Welt, sowohl die theistische als pantheistische Vorstellungsweise; daher ihr ausgesprochen atheistischer Charakter. Die Einsicht in diese Weltverfassung erweckt das Bedürfniß nach Erlösung von dieser Welt des Leidens und der Uebel. Die wahre Welterkenntniß ist die Einsicht, daß wir besser nicht dawären. Hier beginnt die Enttäuschung, die Umwandlung des Willens, die Abwendung von der Welt, die Verneinung des Lebens, dessen Wurzel die Selbstsucht ist: die Selbstverleugnung, die sich in der gänzlichen Resignation vollendet. Die wahre Erkenntniß wirkt als Willensquietiv, die Leidenschaften stillend, von den Leiden und Uebeln der Welt erlösend. Dieses so empfundene Erlösungsbedürfniß ist der religiöse Zug in der Lehre Schopenhauers, die sich deshalb dem jüdischen Theismus innerlichst abneigt und dem Buddhismus und den ächt christlichen Lehren von der Erbsünde und Wiedergeburt zuwendet. Der Wille zur Bejahung des Lebens ist die Selbstsucht in allen ihren Arten. Der Wille zur Verneinung des Lebens ist die überwundene Selbstsucht. Dieser Wille offenbart sich nicht als selbsti-

sches Individuum im Gegensatz und leidenschaftlichen Kampf gegen die Anderen, sondern als das All-Eine, als Identität mit den Anderen, als unificirender Wille d. h. als Hingebung, Mitleid, Barmherzigkeit, Menschenliebe, Selbstaufopferung; mit einem Wort, dieser Wille ist das Gegentheil der Selbstsucht: die Liebe in allen ihren Arten, deren Grundzug das Mitleid ist; daher dieses das ächte und alleinige Moralprincip.

§. 64.
Kritik des vorhergehenden Standpunkts.

Wir beziehen an dieser Stelle die Lehre Schopenhauers nur auf das logische Problem, um zu bestimmen, was sie in dieser Rücksicht bedeutet. Von einer neuen Fassung oder Lösung dieses Problems ist hier so wenig die Rede, daß vielmehr unter diesem Standpunkte die Sache aufhört, überhaupt ein Problem zu sein.

1. Die Kategorien sind unter den abstracten Begriffen die abstractesten; sie sind aus den empirischen Begriffen abstrahirt, wie diese aus den Anschauungen; diese letzteren erklären sich aus dem Intellect, der durch seine Auffassung (Raum, Zeit, Causalität) die sinnlichen Eindrücke in eine Sinnenwelt verwandelt; der Intellect selbst ist Cerebralfunction, also bedingt durch den Organismus, welcher selbst nichts anderes ist als eine Objectivation des Willens, der den Kern der Dinge, das Realprincip der Erscheinungen ausmacht. Die größte Entfernung also zwischen dem Realprincip und den Kategorien. Beide sind so wenig identisch, die letzteren namentlich so wenig ursprünglich, daß in der Welt als Wille und Vorstellung das wahrhaft Seiende und die Kategorien vielmehr die entgegengesetzten Enden einnehmen und die letzteren in der Reihe des Abgeleiteten und Vermittelten (der abstracten Begriffswelt) die äußerste Spitze erreichen.

2. Der Kern der Begriffe sind die Anschauungen, die Kategorien sind Begriffe ohne Kern, nichts als die leeren Hülsen. Gleichviel was sie sind, ob Kern oder Hülse, in keinem Fall können sie durch fortgesetzte Abstraction aus der Anschauung erzeugt werden, wenn sie nicht in der Anschauung enthalten sind. Die Abstraction erzeugt nicht, sie sondert bloß, indem sie das in der Anschauung Gegebene auflöst und trennt. (Vgl. ob. §. 6.) So will es auch Schopenhauer selbst. Die Kategorien sind daher nicht Producte der Abstraction. Daß wir sie abgesondert vorstellen und auf diesem Wege uns derselben bewußt werden, geschieht vermöge der Abstraction. Sind die Kategorien die letzten Abstractionen, so sind sie eben deshalb die einfachsten Bestandtheile der Anschauung, sie sind Anschauungselemente, die als solche nothwendig zurückbleiben, wenn die Reflexion in ihrer auflösenden Thätigkeit das Letzte gethan hat. Wenn nach Schopenhauer selbst die Vernunft (das abstracte Denken) durchaus unproductiv ist: wie können die Kategorien ihre Producte sein? Sind sie aber in dem fortgesetzten Scheidungsprocesse des abstracten Denkens unausbleiblich die letzten Vorstellungen, so waren sie in der Synthese der Anschauung nothwendig die ersten Elemente.

3. Es ist sehr leicht zu sehen, wie die Vorstellung der Kategorien durch das abstracte Denken am Ende aus der Anschauung hervorgeht. Schwieriger ist die Frage, wie die Kategorien in die Anschauung kommen, in der sie offenbar enthalten sein müssen, da sie das analysirende Denken darin findet. Jede Anschauung ist eine geordnete Vorstellung, sie ist als solche gedacht, sie ist ohne Verknüpfung der in ihr enthaltenen Data, ohne nothwendige Verknüpfung derselben, d. h. ohne Kategorien nicht möglich. Das Denken erzeugt die Anschauung; darum kann es sich aus der Anschauung auch wiedererzeugen. Wie will man

Anschauungen verallgemeinern, wenn man sie nicht vergleichen kann? Wie will man sie vergleichen, wenn ihre Grundverhältnisse nicht übereinstimmen? Kein Allgemeinbegriff läßt sich bilden, ohne verschiedene Vorstellungen zu vergleichen in Rücksicht eines Merkmals oder einer Beschaffenheit, worin sie übereinstimmen. Also muß vor aller Vergleichung der Begriff der Beschaffenheit in der Anschauung gedacht sein. Selbst die Grundanschauungen Raum und Zeit sind ohne Denken nicht möglich. Schon das einfache Raumelement der Punkt kann nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden.

4. Wäre das Denken in der That an die Anschauung gebunden, wie diese mit dem Intellect an das Gehirn, so könnte es nie von der Anschauung unabhängig sein, so könnte es nie auf die Anschauung reflectiren, so könnte es noch weniger auf sich selbst und sein Verhältniß zur Anschauung reflectiren. Unbegreiflich dann, wie es zu einem abstracten (logischen) Denken kommt, denn dieses fordert die Reflexion auf die Anschauung. Unbegreiflich, wie es zur Logik kommt, denn diese fordert die Reflexion auf das abstracte Denken. Wenn das Denken nachträglich zur Anschauung hinzutritt, um sie zu zergliedern, so kann dem Denken nur durchsichtig werden was in der Anschauung vorliegt. Was dieser als Bedingung vorausgeht, der Intellect als Gehirnfunction, der Organismus als Erscheinungsform des Willens, kann in die Anschauung nicht eingehen, kann weder angeschaut noch gedacht werden. Ist also die Welt Wille und Vorstellung im Sinne Schopenhauers, der das Denken der Anschauung anhängt und in deren Umkreis bannt: wo bleibt die Möglichkeit, die Welt als Wille und Vorstellung zu erkennen? Wo bleibt die Möglichkeit dieser Philosophie selbst? Ist die Erkenntniß eine Function des Intellects, der selbst nichts anderes ist als die Function einer Willenserscheinung: wo bleibt die Mög-

lichkeit, den Willen als Realprincip zu erkennen, den Willen als Lebensprincip durch die Erkenntniß zu verneinen? Die Erkenntniß des Willens als des wahrhaft Seienden geschieht nach Schopenhauer nicht durch Anschauung, sondern durch das Selbstbewußtsein. Unser innerstes Selbst ist Wille und offenbart sich als solcher im Selbstbewußtsein. Ist dieser Erkenntnißact kein Denkact? Wir erkennen uns selbst als Wille, d. h. wir denken uns unabhängig von unserer der Sinnenwelt angehörigen Erscheinung. Wir erkennen im Willen das Realprincip nicht bloß unsers Lebens, sondern aller Lebenserscheinungen, überhaupt alles Daseins. Wir erkennen in diesem Realprincip das All-Eine (die Welt als Wille). Ist diese Erkenntniß etwas anderes als der Gedanke einer nothwendigen Wesenseinheit aller Erscheinungen? Wir erkennen in den Erscheinungen der Welt eine fortschreitende Stufenreihe der Willensobjectivationen. Ist diese Erkenntniß etwas Anderes als der Gedanke der Entwicklung? Diese Erkenntniß der Wesenseinheit verwandelt den Willen, verneint den Willen zum Leben, macht aus dem selbstsüchtigen (trennenden) Willen den der Selbstsucht völlig entkleideten (unificirenden) Willen. So wird was der Wille an sich ist (Identität) und in der Erscheinung (als Einzeldasein) zu sein aufhört, realisirt durch die Erkenntniß, durch die Einsicht in den Urwillen. Ist aber die Erkenntniß als Willensquietiv mächtiger als der Wille zum Leben, den sie verneint und zu nichte macht, so kann die Erkenntniß unmöglich ein bloßes Accidens einer Willenserscheinung, unmöglich die bloße Function einer Erscheinung sein, welche der Wille zum Leben erzeugt. Was von den Lebenserscheinungen abhängt, kann unmöglich das Princip verneinen, wodurch die Lebenserscheinungen bedingt sind (den Willen zum Leben). Der Wille als Identität ist der höchste Willenszweck, darum die ursprüngliche Willensrichtung, der Urwille selbst. Die-

ser Zweck ist nur möglich durch die Selbsterkenntniß des Willens. Diese Erkenntniß kann nicht zufällig kommen, sie liegt in der ursprünglichen Richtung des Willens, sie ist also selbst in ihren Bedingungen ursprünglich: der Wille zur Selbsterkenntniß d. h. das Denken, welches den Wesensbegriff erzeugt.

5. Die Lehre Schopenhauers ist in Rücksicht der Erscheinungswelt, die sie als Product des Intellects erklärt, durchaus kantisch; in Rücksicht auf das Ding an sich, welches durch das Selbstbewußtsein als Wille erkannt wird, ist sie der fichte'schen Philosophie verwandt, die das Ich als Willen auffaßt; in ihrer Weltanschauung, welche die Stufenleiter der Willensobjectivationen verfolgt, bildet sie ein Entwicklungssystem, das in seinem Typus der Identitätsphilosophie, namentlich der schelling'schen begegnet, und unter den vorkantischen Systemen sich der leibnitzischen Monadenlehre am nächsten verwandt zeigt. Die wirkliche Originalität dieser Lehre, von der wir an einem andern Orte ausführlich handeln werden, ist geringer, als die beanspruchte, und am wenigsten in den logischen Problemen zu finden.

Die Möglichkeit der Erkenntniß fordert eine solche Identität von Denken und Sein, welche die Ursprünglichkeit des Denkens nicht aufhebt. Dieses ursprüngliche Denken ist nicht das discursive, welches der Anschauung folgt und ohne dieselbe nicht stattfindet, sondern die erzeugende begriffbildende Thätigkeit, ohne welche selbst die Anschauung (überhaupt das geordnete Vorstellen) nicht stattfinden kann. Sind nun Denken und Sein beide ursprünglich und beide verschieden, wie ist ihre Identität möglich? Dieser Frage gegenüber nimmt Trendelenburg seine Stellung, der die Identität als Bedingung der realen Erkenntniß gegen Herbart, die Ursprünglichkeit des Denkens gegen Schopenhauer, die Verschiedenheit von Denken und Sein gegen die

Identitätsphilosophie, das vom Denken unabhängige Sein (Sein an sich) als Erkenntnißobject gegen Kant behauptet.

§. 65.

Die Identität als Vermittlung von Denken und Sein.

Das Princip der Bewegung und des Zwecks.

Trendelenburg *).

Die Thatsache der Erkenntniß soll erklärt werden. Dieses Problem ist das erste. Die formale Logik löst das Erkenntnißproblem nicht, denn sie beschäftigt sich nur mit der Form, in der die Erkenntniß stattfindet; die Standpunkte, unter denen seit Kant die Lösung versucht worden, haben ihr Ziel verfehlt oder in keinem Fall erreicht.

1. Alle reale Erkenntniß fordert, daß Begriff und Sache einander vollkommen entsprechen, sie fordert die Uebereinstimmung, in diesem Sinn die Identität zwischen Begriff und Sache, Denken und Sein. Ist eine solche Uebereinstimmung nicht möglich, so giebt es kein Wissen. Die Frage heißt: wie ist das Wissen möglich? Wie wird aus dem Denken Erkennen? Die Antwort auf diese Frage ist eine Theorie der Wissenschaft, „Logik im weiteren Sinn", die die Metaphysik als Wissenschaft der Principien alles Seienden (Ontologie) nicht von sich ausschließt, sondern Logik und Metaphysik vereinigt.

2. Denken und Sein können nicht identificirt werden; sie sind verschieden, sie erscheinen als entgegengesetzt: das Denken als innere Thätigkeit, das Sein als „nach außen gleichsam ausgegossen", als äußere Welt, als die Dinge und ihre Erscheinungen. Denken und Sein können nicht dergestalt getrennt werden und von einander unabhängig sein, daß sie jede Vereini-

*) Logische Untersuchungen. (Zweite ergänzte Aufl. 1862).

gung ausschließen; sonst wäre jede Art der Erkenntniß unmöglich. Die Frage heißt: wie ist diese Vereinigung möglich, von der die Erkenntniß abhängt? Wie kommt das Denken zum Sein? Wie tritt das Sein in das Denken? Unmöglich Beides, wenn es nicht eine Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein giebt, die deren Unterschied nicht aufhebt. Die Möglichkeit der Erkenntniß fordert, daß beide vermittelt werden, sie fordert die Ausgleichung ihres Gegensatzes. Diese Vermittlung ist nur möglich, wenn es zwischen beiden ein Gemeinsames giebt, ohne welches weder das Denken noch das Sein stattfinden kann: eine nothwendige Gemeinschaft beider.

3. Dieses Gemeinsame soll Denken und Sein vermitteln, es muß also thätiger Natur sein. Es soll die Erkenntniß vermitteln, es darf also nicht aus der Erkenntniß oder Erfahrung abgeleitet, sondern muß aus sich selbst erkennbar, also eine unmittelbare oder elementare Thätigkeit sein. Diese Thätigkeit, weil sie selbst durch nichts vermittelt sein darf, ist ein schlechthin einfaches und allgemeines Princip.

Es wird gezeigt, daß sich alle diese Bedingungen in dem Princip der Bewegung zusammen finden.

Das Sein ist nur erkennbar, indem es sich äußert. Seine Aeußerung ist Thätigkeit. Diese Thätigkeit ist in allen ihren Arten mit einer Bewegung verknüpft. „Die räumliche Bewegung ist die verbreitetste Thätigkeit im Sein"; so weit die Natur reicht, reicht die Bewegung.

Das Denken könnte das Sein nicht fassen, wenn es nicht aus sich das Gegenbild der räumlichen Bewegung erzeugte. Es erzeugt aus sich das Bild der Bewegung, es entwirft dieselbe, d. h. es construirt. Das bildende Denken ist anschauendes Denken (constructive Bewegung = Anschauung). Diese Anschauung ist der erste Denkact, der alle andern begleitet. Alles

Unterscheiden und Verbinden, — Operationen, die man gewöhnlich als Grundthätigkeiten dem Verstande beilegt, — geschieht nach einem räumlichen Grundschema, trägt die Bewegung als Anschauung in sich; ebenso alles Disponiren der Begriffe, das Unterordnen, Nebenordnen, Ueberordnen.

Also ist die Bewegung in der That sowohl dem Denken als Sein gemeinschaftlich, sie ist das thätige Princip in dem einen wie in dem andern, sie ist in der Vergleichung beider deren letztes Element.

4. Was ist die Bewegung? Sie sei, so heißt es, zusammengesetzt aus Raum und Zeit, ein Product dieser beiden Factoren. Aber Zusammensetzung ist nicht denkbar ohne Bewegung, Factor als erzeugendes Princip ist nicht denkbar ohne Bewegung, die Zeit als das Fließende, der Raum als das Umfassende sind nicht denkbar ohne Bewegung. Will man also die Bewegung erklären als Zusammensetzung von Raum und Zeit, als ihrer Factoren, so setzt man in jedem Ausdruck der Definition die Bewegung voraus, und dieser circulus vitiosus zeigt, daß die Bewegung nicht aus anderem erklärt werden kann, also einfach ist und darum Anschauung. Sie ist in Rücksicht sowohl des Denkens als des Seins das Grundphänomen, die erste erzeugende Thätigkeit: als That der Imagination der Anfang und die Bedingung alles Denkens, als That der erzeugenden Natur der Ursprung und das Gesetz aller Ausdehnung und Figur. Sie ist das Erste; darum giebt es nichts, das gewisser, zuverlässiger wäre als sie; darum darf sie nicht durch den Satz der Identität, als ob ihr dieser vorausginge, beurtheilt werden; darum darf man auch nicht sagen, daß sie diesem Satz widerspreche oder, was dasselbe heißt, daß sie selbst einen Widerspruch in sich trage.

5. Es ist also im Sinn dieses Standpunkts in der Bewegung ein Princip entdeckt, welches sowohl im Denken als im

Sein gleich nothwendig und gleich ursprünglich ist; es ist durch dieses Princip eine Vermittlung oder Gemeinschaft zwischen Denken und Sein dargethan, vermöge deren nicht bloß eine Harmonie beider Seiten stattfindet, sondern der Weg offen steht von der einen zur andern. Unter diesem leitenden Gesichtspunkt nehmen die logischen Untersuchungen ihren Verlauf.

Die Bewegung gelte zunächst als die ursprüngliche Thätigkeit, welche subjectiv und objectiv zugleich ist. Was folgt daraus? Die Bewegung ist eine erzeugende, productive Thätigkeit. Was sie nothwendig erzeugt, ist ein nothwendiges Bewegungsproduct: im Denken eine nothwendige Anschauung, im Sein ein nothwendiges Object (Gegenstand a priori). Dem Denken sind seine Producte zugleich durchsichtig, es begreift was es erzeugt. Seine nothwendigen Bewegungsproducte (Anschauungen) werden zugleich nothwendige Bewegungsbegriffe, das sind Begriffe, die aus der constructiven Bewegung entspringen, darum Grundbegriffe alles Denkens, Kategorien sind, die in allem Seienden gelten müssen, weil sie mit diesem dieselbe Quelle haben.

Die nothwendigen Bewegungsproducte sind Raum und Zeit, die Raum- und Zeitgröße: als Anschauung Figur und Zahl, als Object Gestalt und Größe. Das Bewegungsproduct als Raum- und Zeitgröße ist stetig und discret: stetig, sofern die erzeugende Thätigkeit sich ununterbrochen fortsetzt; discret, sofern diese Thätigkeit sich hemmt, absetzt, sich wiederholt. Jedes Bewegungsproduct ist zugleich Bewegungsgröße (Verhältniß von Raum und Zeit) und als solche extensiv und intensiv. So sind Raum und Zeit, Figur und Zahl, continuirliche und discrete, extensive und intensive Größe Anschauungen und Gegenstände a priori: daraus folgt die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Mathematik als Erkenntniß a priori. Raum und Zeit sind dem-

nach zugleich reine Anschauungen und objective Wirklichkeit. Daß sie beides zugleich sind, nicht bloß das erste, wird gegen Kant vertheidigt; daß sie das erste sind, Anschauungen, ohne welche die Kategorien nicht gedacht und erklärt werden können, gilt gegen Hegel; daß sie das zweite sind und objective Realität haben, gilt gegen Herbart.

Nur eines läßt sich aus der bloßen Bewegung nicht erklären. Die reale Bewegung fordert ein Etwas, das sich bewegt, ein Substrat, das der Bewegung zu Grunde liegt, nicht bloßes Bewegungsproduct sein kann, also als ein empirisches, in reine Bewegung nicht auflösbares Datum eingeräumt werden muß: die Materie.

6. Das Denken ist constructive Bewegung. Es erkennt sich als solche. Diese Reflexion ist dem Denken nothwendig. Die Begriffe, die aus dieser Reflexion entstehen, sind darum Grundbegriffe, die zum Wesen des Denkens gehören. Sie drücken aus, was das Denken als Anschauung thut: in dieser Rücksicht sind sie Anschauungs- oder Bewegungsbegriffe, ebenso nothwendig in dem Denken, als unmöglich ohne Anschauung: die Kategorien.

Die (constructive) Bewegung ist eine erzeugende, hervorbringende Thätigkeit d. h. sie ist causal. Daher der Begriff der wirkenden Causalität. Die Bewegung als wirkende Thätigkeit erzeugt ein Product, in dem sie ihre Thätigkeit hemmt und abschließend zusammenfaßt. Sie fixirt ihr Product, das fixirte Bewegungsproduct ist etwas vorhandenes, ein für sich bestehendes Ganzes: so entsteht der Begriff Ding oder Substanz. Diese Substanz ist als Bewegungsproduct Größe (Figur und Zahl, Gestalt und Größe): so entsteht der Begriff Quantität. Das Bewegungsproduct ist als Substanz Träger und Quelle eigenthümlicher Bewegungen, ohne welche das Ding nicht vor-

gestellt werden kann; diese dem Dinge anhaftende und eigenthümliche Causalität ist seine Beschaffenheit: so entsteht der Begriff Qualität. Die Bewegungsproducte sind Größen; die Größen vergleichen sich untereinander, die extensive mit der extensiven, der Grad mit dem Grade, die extensive mit dem Grade; in dieser Größenvergleichung wird eine Größe durch die andere bestimmt oder gemessen, die Größenvergleichung ist Messung, Verhältniß der messenden Größe zur gemessenen: so entsteht der Begriff des Maßes oder der Meßbarkeit.

Die Substanz oder das Ding war ein fixirtes Bewegungsproduct, in dem die Bewegung abgeschlossen erscheint als in einem für sich bestehenden Ganzen. Fixirung ist Einheit, Bewegung ist Vielheit; das fixirte Bewegungsproduct also beides zugleich, sowohl eines als vieles. Aus der Bewegung muß ein Product folgen, das Vieles in sich vereinigt: daher die Mehrheit der Eigenschaften in dem Dinge, die Mehrheit der Theile in dem Ganzen. So löst sich aus dem Begriff der causalen Bewegung das vieluntersuchte Problem der Inhärenz. Die Vereinigung des Vielen in Einem (dem fixirten Product der Bewegung), der Eigenschaften im Dinge, der Theile im Ganzen ist aus der Art seiner Erzeugung so einleuchtend und selbstverständlich, daß vielmehr das Gegentheil unmöglich und unbegreiflich wäre. Die Eigenschaften des Dinges, die Theile des Ganzen bedingen sich gegenseitig. So entsteht der Begriff der Wechselwirkung und damit der Begriff der Kraft, der nichts anderes ausdrückt als die wirksame Wechselbeziehung.

So folgen aus dem einfachen Princip der Bewegung die Anschauungen Raum, Zeit, Größe, die Kategorien Causalität, Substanz, Quantität, Qualität, Maß, Inhärenz, Wechselwirkung, Kraft. Aus ihrem Ursprung erhellt ihre Objectivität.

Die Grundanschauung ist die causale Bewegung, der Grundbegriff daher die Kategorie der Causalität.

7. Nun ist die Bewegung nicht bloß die ursprüngliche Thätigkeit im Denken und Sein, sondern sie ist zugleich das gemeinschaftliche oder vermittelnde Princip beider. Wäre sie nur das Erste, so wäre sie bloß Bewegung innerhalb des Denkens und Bewegung innerhalb des Seins, woraus bloß die Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein, die ursprüngliche Harmonie beider sich rechtfertigen würde. Diese Harmonie könnte stattfinden (wie etwa zwischen den leibnitzischen Monaden) ohne eine wirkliche Gemeinschaft zwischen Denken und Sein.

Die Bewegung vermittelt beide. Sie ermöglicht den Uebergang von einem zum andern. Es giebt also einen Weg vom Sein zum Denken, von der Sache zum Begriff und ebenso einen Weg vom Denken zum Sein, vom Begriff zur Sache. Entweder ist es die Sache, welche den Ausgangspunkt bildet, oder der Begriff. Im ersten Fall ist der Begriff (die Erkenntniß der Sache) das Letzte, im zweiten ist der Gedanke das Erste. Dort ist es die Sache, der das Denken entsprechen will, hier ist es der Gedanke, dem die Sache entsprechen soll. Dort handelt es sich um Ergründung der Sache, hier um Verwirklichung des Gedankens. Also ist im ersten Fall die Sache Erkenntnißgrund, im zweiten ist der Gedanke der zweckthätige Realgrund (Zweck). In beiden Fällen ist die Bewegung das thätige Mittelglied: in der Begründung der Sache als nachbildende, in der Verwirklichung des Gedankens als vorbildende Thätigkeit.

Auch der Zweck ist causale Thätigkeit, er ist die Ursache, welche bestimmt ist durch die vorgestellte Wirkung. Der Begriff der causalen Thätigkeit gründet sich auf die Bewegung: die wirkende Causalität (causa efficiens) auf die Richtung woher, die zweckthätige Causalität (causa finalis) auf die Richtung wohin

(wozu). Der Zweck ist eine besondere Art der Causalität. Der Zweckbegriff (Teleologie) fordert eine besondere Art der Bewegung, nämlich die Bewegung, welche bestimmt ist durch ihr Ziel oder was dasselbe heißt, die ihre Richtung empfängt durch den Gedanken. Hier entsteht die Kategorie der Zweckmäßigkeit in ihren verschiedenen Formen und Stufen als mechanische, organische, ästhetische, ethische Zweckmäßigkeit („Kategorien aus dem Zweck"): äußerer und innerer Zweck (blinde und bewußte Zweckthätigkeit).

8. Die causale Thätigkeit ist in jedem Fall eine bestimmte in ihrer Richtung und in ihrem Product; in ihrer Wirksamkeit ist sie positiv, in ihrer Bestimmtheit ausschließend, unterschieden von allem Anderen. So entsteht der Begriff der Negation, im Unterschiede von A der Begriff von Nicht-A. Es giebt drei Arten der Negation: die bloße Verneinung, welche sagt, was etwas nicht ist (Nicht-A); die wirksame Entgegensetzung, welche sagt, wodurch etwas aufgehoben wird (das negative A im Verhältniß zum positiven); der Mangel in der Sache selbst, welcher sagt, was der Sache fehlt. Die erste Art ist die logische Negation, die zweite die reale, die dritte die privative (privatio, στέρησις), ein Widerspruch, der in der Wirklichkeit nur stattfindet, wo etwas nicht ist oder nicht hat was es sein oder haben sollte, d. h. wo es seinem Zwecke nicht entspricht; diese Art der Negation ist der Begriff des Zweckwidrigen, also nur möglich in Erscheinungen, die durch Zwecke bestimmt sind.

In jedem Fall ist die Negation secundär, sie setzt als logische die bestimmte Thätigkeit und Erscheinung, als reale die positive, als Mangel den Zweck der Erscheinung voraus; sie ist kein selbstständiger, sondern ein anhängender Begriff, sie ist kein Grundbegriff, keine Kategorie; sie ist am Positiven, aber sie ist

nicht selbst positiv, noch weniger productiv. Diese Erklärung der Negation richtet sich besonders gegen Hegel.

9. Alle Erscheinungen sind Erkenntnißobjecte. Als solche werden sie in der Erfahrung wahrgenommen oder angeschaut und durch das Denken begriffen d. h. aus ihrem hervorbringenden Grunde erklärt. Dieser hervorbringende Grund (Sachgrund) ist entweder wirkende Ursache oder Zweckursache (blinder Zweck oder Motiv). Alle Erscheinungen haben mithin eine bestimmte Beziehung zu unserer Auffassung. Sie sind aufgefaßt entweder als gegebene Thatsachen oder als Erscheinungen des thätigen Grundes. In der ersten Beziehung gelten sie als wirklich, in der zweiten als möglich oder nothwendig. So entstehen die modalen Kategorien.

Die Erscheinung gilt zunächst als wirkliche, sofern sie erfahren und angeschaut wird. Die Thatsache wird erklärt und erscheint dadurch als begründete Thatsache. Das Gegentheil der begründeten Thatsache ist die zufällige. Was ist die begründete? Der Grund, aus dem die Erscheinung hervorgeht, ist der Inbegriff aller zusammengehörigen Bedingungen. Werden alle wirksame Bedingungen in dem Grunde gedacht, so wird die Erscheinung vollständig erklärt: sie gilt als nothwendig. Kann sie nicht vollständig, sondern nur zum Theil erklärt werden, sind nur einige Bedingungen zu ihrer Entstehung gegeben, und die anderen werden bloß dazu gedacht, so gilt die Erscheinung nur als möglich. Das Gegentheil der Nothwendigkeit ist die Unmöglichkeit. In der Nothwendigkeit ist der Entstehungsgrund ganz da. In der Unmöglichkeit ist der verhindernde Grund ganz da. In der Möglichkeit ist der Entstehungsgrund nur zum Theil da. Die Möglichkeit verhält sich demnach zur Nothwendigkeit, wie der Theil zum Ganzen.

10. Die Erscheinung ist nothwendig, d. h. ihr Dasein ist

vollständig begriffen. Also ist im Nothwendigen Begriff und Dasein eines. Nothwendigkeit ist also Einheit von Denken und Sein. Das Nothwendige als der vollständige Begriff der Erscheinung ist das Allgemeine. Der vollständige Begriff erklärt die Erscheinung in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Entstehung. Also ist das Nothwendige die umfassende und die erzeugende Allgemeinheit: die umfassende Allgemeinheit ist quantitativ (Allheit), die erzeugende qualitativ (real). Das wahrhaft Allgemeine ist das Ursprüngliche, der hervorbringende Grund als Ursache oder Zweck. Die Folge ist die nothwendige Entstehung d. i. das gesetzmäßige Geschehen als blind wirkendes oder als vom Gedanken durchdrungenes Sein, als physische oder als zweckmäßige Nothwendigkeit.

Der Begriff ist die gedachte Erscheinung. Die Erscheinung als Anschauungsobject ist das einzelne Dasein, die Einzelsubstanz. Das Denken als erzeugende Thätigkeit ist allgemein und kann nur Allgemeines hervorbringen. Die gedachte Erscheinung ist daher die allgemein gefaßte Substanz, der verallgemeinerte Inhalt der Sache d. i. der Begriff nach Umfang und Inhalt.

Der Begriff soll dem Dinge entsprechen. Er soll vorstellen, was das Ding thut. Diese Vorstellung ist nur möglich durch das Urtheil, durch die Unterscheidung und Verbindung von Subject und Prädicat. Das Urtheil ist Denkform, Erkenntnißform, das gedachte Gegenbild der wirklichen Erscheinung, also Ausdruck eines realen Verhältnisses.

11. Das Urtheil bezieht sich entweder auf den Inhalt oder den Umfang des Begriffs. Die vollständige Inhaltsbestimmung ist die Definition, die vollständige Umfangsbestimmung die Division oder Eintheilung des Begriffs. Es giebt daher zwei Arten des Urtheils: das kategorische (Urtheil des Inhalts) und das disjunctive (Urtheil des Umfangs, conjunctives, parti-

tives Urtheil). Das kategorische Urtheil, wenn es das Prädicat zugleich begründet, ist hypothetisch. Die Begründung geschieht entweder durch die Ursache oder durch den Zweck. Das hypothetische Urtheil ist demnach ein Urtheil entweder des Grundes oder des Zwecks. In jedem Fall ist das kategorische (hypothetische) Urtheil entweder bejahend oder verneinend. In beiden Fällen ist das Urtheil, je nachdem die Verbindung von Subject und Prädicat vorgestellt wird, assertorisch oder problematisch oder apodiktisch: assertorisch, wenn die Verbindung bloß wahrgenommen ist als Factum der Anschauung; problematisch, wenn sie nur theilweise begründet ist; apodiktisch durch die vollständige Begründung. Darum entspricht dem assertorischen Urtheil das einzelne, dem problematischen das besondere, dem apodiktischen das allgemeine. So reift mit der Modalität zugleich die Quantität des Urtheils; indem jene zur Nothwendigkeit fortschreitet, erhebt sich diese zur Allgemeinheit.

Das Urtheil fordert vollständige Begründung, die nur möglich ist durch den Zusammenhang oder die Verkettung der Urtheile. Die Begründung geschieht durch das Allgemeine. Dieses ist entweder quantitativ oder qualitativ, entweder Allheit oder Realgrund (entweder allgemeine Thatsache oder allgemeine Thätigkeit). Nun ist das Allgemeine entweder das Ziel, welches gesucht, oder das Princip, aus welchem abgeleitet wird. So hat die Begründung der Urtheile vier verschiedene Arten. Das Allgemeine als Allheit wird gesucht, die allgemeine Thatsache soll aus den einzelnen gefunden werden; oder das Allgemeine als Allheit ist das Princip, aus welchem auf die einzelne Thatsache geschlossen wird. Im ersten Fall ist die Begründung inductiv, im zweiten syllogistisch. Das Allgemeine als Realgrund wird gesucht, der Grund der Erscheinungen soll in den einzelnen Erscheinungen gefunden werden; oder das Allgemeine

als Realgrund ist das Princip, aus welchem die Erscheinungen abgeleitet werden. Im ersten Fall ist die Begründung analytisch, im zweiten synthetisch.

Die Begründung fordert als Denkform den Schluß; die Form des mittelbaren Schlusses ist die kategorische oder disjunctive, je nachdem der Begriffsinhalt auf den Umfang oder der Umfang auf den Inhalt angewendet wird (Schluß des Inhalts und Umfangs).

Die Begründung ist vollendet, wenn die Nothwendigkeit der Erscheinung vollständig erklärt ist; dann ist die Erscheinung bewiesen. Sie wird vollständig erklärt durch die Einsicht in die Unmöglichkeit ihres Gegentheils (der indirecte Beweis); sie wird vollständig und positiv erklärt durch die Einsicht in ihre Entstehung, durch die Ableitung aus ihrem Realgrunde: die genetische Methode (synthetische Begründung). Die Dinge werden begründet, indem sie entwickelt werden; diese Entwicklung ist nur möglich als Einsicht in die Entstehung der Erscheinungen d. h. als genetische Methode im Unterschiede von, im Gegensatze zu der dialektischen.

12. Die Erscheinungen stehen in einem durchgängigen Zusammenhang, sie bilden ein Ganzes, sie wollen in dieser Einheit erkannt sein. Die Form ihrer Erkenntniß ist das System. Die systematische Erkenntniß fordert die vollständige Ordnung der Erscheinungen, den Begriff des Allgemeinen, der in stufenmäßiger Abfolge die Arten und Unterarten unter sich begreift, d. i. die Begriffseintheilung; die reale Erkenntniß fordert die Ableitung aus dem hervorbringenden Grunde. Also fordert ein reales System die Entwicklung der Dinge aus ihrem letzten Grunde. Dieser letzte Grund ist das Unbedingte oder Absolute (Gott). Was in den Bedingungen der Erscheinungen wahr ist, kann in Gott nicht falsch sein. Dieser Satz wird zur Richtschnur

genommen, um den Gottesbegriff zu entwerfen („das Unbedingte als die verklärte Analogie des Bedingten"). Es giebt in der Welt keine höhere Art erzeugender Thätigkeit als die zweckthätige Causalität, als die bewußte Zweckthätigkeit d. i. der Wille in uns. Nach dieser Analogie muß Gott begriffen werden als unbedingter Wille d. h. als absolute Persönlichkeit.

13. Die Erklärung der Dinge aus ihrem Realgrunde ist Realismus. Die Erklärung aus dem Gedanken oder der Idee ist Idealismus. Wenn die Idee selbst Realgrund sein kann, so schließen sich diese beiden Richtungen nicht mehr aus, so laufen sie einander nicht mehr zuwider. Die Idee ist Realgrund in der Zweckthätigkeit, denn hier ist in der hervorbringenden Ursache die Vorstellung der Wirkung gegenwärtig. Ist die Welt ein geordnetes Ganzes, so kann ihr Realgrund nicht blind, sondern muß durch die Vorstellung dieses Ganzen bestimmt sein. Was nur aus dem Ganzen wahrhaft begriffen werden kann, wird aus der Idee begriffen. Ohne die Idee der Welt, die auf den Gottesbegriff hinweist, ist darum ein reales Weltsystem weder als Object noch als Erkenntniß möglich. So verhält sich der Idealismus zum Realismus, wie der Zweck zur wirkenden Ursache; beide sind erzeugende Thätigkeiten, beide sind real; der Zweck hebt die wirkenden Ursachen nicht auf, er greift nicht von oben her in ihren nothwendigen Zusammenhang ein, sondern vermittelt und verwirklicht sich durch dieselben: so gilt der Realismus unter der Bedingung des Idealismus.

§. 66.

Kritik des vorhergehenden Standpunkts.

Die Untersuchungen Trendelenburgs nehmen das Erkenntnißproblem im Zusammenhang mit den Kategorien; sie gehen

in der Lösung dieses Problems von einem bestimmten Princip aus und lassen sich in ihrem ganzen Umfange leicht auf dieses Princip zurückführen. Die logischen Erkenntnißformen, Urtheil, Schluß, Methode werden abgeleitet aus der Natur des Begriffs, der die Allgemeinheit der Sache d. h. die Nothwendigkeit zu seiner Voraussetzung hat. Der Begriff der Nothwendigkeit erhellt die modalen Kategorien und wird selbst erhellt durch den Begriff des Grundes, denn die Modalität der Begründung erklärt die Kategorien der Nothwendigkeit, Möglichkeit, u. s. f. Der Grund unterscheidet sich in Erkenntnißgrund und Realgrund. Der letztere ist wirkende Ursache und Zweckursache; diese beiden Grundbegriffe (von denen der Zweckbegriff als der endgültige das Primat hat) beherrschen jeder ein bestimmtes System von Kategorien. Die Entstehung beider Grundbegriffe erklärt sich aus dem Princip der *Bewegung*. Hier nehmen die logischen Untersuchungen ihren eigenthümlichen Standpunkt. Ihre Aufgabe ist die genetische Erklärung der Kategorien. Aristoteles hat in der Bewegung ein Realprincip erkannt. Wenn in der Bewegung zugleich ein *logisches* Princip dargethan werden kann, so lassen sich in diesem Princip Logik und Metaphysik vereinigen. Auf dieses Ziel sind die Untersuchungen gerichtet.

1. Die erste Schwierigkeit liegt in der Fassung des Princips, abgesehen von seinem Inhalt; das Princip ist bedenklich, sobald seine *Einheit* nicht strenggenommen feststeht. Vermöge der Bewegung sollen Denken und Sein übereinstimmen. Vermöge der Bewegung sollen Denken und Sein vermittelt werden. Die Bewegung hat diese doppelte Aufgabe und Function. Also muß unterschieden werden: 1) Bewegung innerhalb des Denkens, 2) Bewegung innerhalb des Seins, 3) vermittelnde Bewegung: a) als Uebergang vom Sein zum Denken, b) als

Uebergang vom Denken zum Sein. So spaltet sich das Princip der Bewegung in diese vier Arten: 1) die erzeugende Bewegung im Denken, 2) die erzeugende Bewegung im Sein, 3) die nachbildende Bewegung, welche das Sein in das Denken einführt, 4) die vorbildende Bewegung, welche das Denken in das Sein einführt. Wenn in diesen verschiedenen Formen die Bewegung nicht genau ein und dasselbe Princip ist, so fehlt dem Princip die Einheit, so haben wir als Princip nicht ein und denselben Begriff, sondern verschiedene Begriffe unter einem und demselben Wort.

2. Die Bewegung im Sein fordert ein Substrat: etwas, das sich bewegt. Dieses Substrat ist die Materie, von der eingeräumt wird, daß sie sich nicht ohne Rest in reine Bewegung auflösen lasse, darum als empirisches Datum gelten müsse. Die Bewegung im Sein ist materielle Bewegung. Sie ist an ihr Substrat gebunden, durch dasselbe bedingt, also nicht schlechthin ursprünglich.

Die Bewegung im Denken ist constructive Bewegung d. h. Anschauung. Die Anschauung ist nicht materielle Bewegung, sie ist auch nicht räumliche Bewegung, sondern das Bild der räumlichen Bewegung. Ist dieses im Denken entworfene (construirte) Bild ein Nachbild der materiellen Bewegung, so ist 1) das Vorbild nicht vollständig getroffen, denn es fehlt die Materie, so ist 2) die erzeugende Bewegung im Denken von einem Vorbild außer ihr abhängig, also nicht ursprünglich. Ist aber das Bild im Denken ein unabhängiger Entwurf, so ist die Uebereinstimmung mit der realen Bewegung im Sein fraglich, denn die Bewegung als Anschauung und die Bewegung als materieller Proceß sind keineswegs identisch.

3. Die Bewegung im Denken ist constructive Bewegung = Anschauung. Wer macht die Construction? Wer macht die

Anschauung? Offenbar das Denken, da erst im Denken und vermöge des Denkens die Anschauung entsteht. Die Bewegung im Denken ist ohne Subject ebensowenig möglich, als die Bewegung im Sein ohne Substrat. Die Thätigkeit der constructiven Bewegung d. h. der Anschauung ist bedingt durch das denkende Subject. Also ist die Anschauung als solche nicht ursprünglich. Also ist das Denken von der Anschauung so wenig abhängig, daß vielmehr die Anschauung erst durch das Denken erzeugt wird. Also muß zufolge dieser logischen Untersuchungen selbst unterschieden werden zwischen dem Denken, aus welchem die Anschauung hervorgeht, und dem Denken, welches aus der Anschauung hervorgeht. Jenes ist erzeugend, dieses ist discursiv. Bei Schopenhauer ist das Denken nur discursiv, deshalb gar nicht ursprünglich; bei Trendelenburg giebt es ein ursprüngliches, die Anschauung erzeugendes Denken. Was ist diese ursprüngliche, erzeugende, von aller Erfahrung unabhängige Denkthätigkeit anders als reines Denken? Gleichviel zunächst, ob das Denken Begriffe oder Anschauungen, Anschauungen vor den Begriffen oder Begriffe vor den Anschauungen erzeugt: sobald diese Erzeugung unabhängig von aller Erfahrung, von allen durch Erfahrung gegebenen Daten stattfindet, haben wir reines (lediglich aus seiner eigenen Quelle schöpfendes) Denken.

4. Die Bewegung im Sein ist bedingt durch Materie, die Bewegung im Denken durch reines Denken. Also leuchtet ein, daß die Bewegung in beiden Gebieten 1) keineswegs dieselbe, 2) keineswegs ursprünglich ist. Hier finden wir die logischen Untersuchungen in einem doppelten Widerstreit mit sich selbst. Sie können nicht halten, was sie principiell behaupten: die Ursprünglichkeit der Bewegung; und sie müssen gelten lassen, was sie principiell verneinen: die Möglichkeit des reinen Denkens.

Nachdem die logischen Untersuchungen eine ursprünglich er-

zeugende Denkthätigkeit in dem Act der constructiven Bewegung entdeckt haben, bestreiten sie durchgängig die Möglichkeit des reinen Denkens und kehren sich in dieser Rücksicht besonders gegen Hegel. Warum besonders gegen Hegel, da so viele Philosophen vor ihm sowohl der alten als neueren Zeit in diesem Punkt dasselbe gelehrt haben? (s. §. 73.) Und warum bestreiten sie die Möglichkeit des reinen Denkens? Weil die Kategorien sämmtlich aus der Anschauung geschöpft seien. Weil jede Kategorie gebildet sei im Hinblick auf eine bestimmte Anschauung (Bewegung) und das Erzeugen der Begriffe ohne Anschauung eine Täuschung sei, die man sich und andern dadurch mache, daß die Quelle verborgen gehalten werde, aus welcher die Begriffe fließen.

5. Dagegen gilt zweierlei: 1) Wenn die Begriffe aus der Anschauung abgeleitet oder durch Reflexion auf die Anschauung gewonnen werden, so müssen sie in der Anschauung enthalten sein. Anschauungen sind Einzelvorstellungen, discursive Begriffe sind Allgemeinvorstellungen, die das analysirende Denken von der Anschauung absondert; die Einzelvorstellung ist das Ganze, die discursiven Begriffe sind dessen Theile. Müssen nicht diese Theile in dem Ganzen enthalten, nicht bloß enthalten, sondern dergestalt in ihm verbunden und verknüpft sein, daß sie ein Ganzes, eine in sich zusammenhängende Vorstellung bilden? Ohne diese Verknüpfung giebt es keine Einzelvorstellung, keine Anschauung. Also fordert die Anschauung selbst als ihre Bedingung eine logische Verknüpfung, die ohne Begriffe nicht möglich ist. Es ist leicht, aus der Anschauung die Begriffe und die logischen Verhältnisse hervorgehen zu lassen, da sie in der Anschauung niedergelegt sind. Zugegeben einmal, daß in der bewußten Entwicklung der Begriffe die Anschauung ein Medium bilde, so ist es mindestens eine ebenso große Täuschung, die Begriffe lediglich aus der Anschauung hervorgehen zu lassen, als zu meinen, daß sie mit der

Anschauung gar nichts gemein haben. Es ist eine Täuschung zu meinen, die Anschauung springe wie die Minerva aus dem Haupte des Zeus. 2) Aus welcher Anschauung wollen die logischen Untersuchungen die Kategorien herleiten? Aus einer Anschauung, welche das Denken erzeugt ursprünglich und unabhängig von aller Erfahrung. Also werden die Begriffe aus einer Anschauung erzeugt, welche das Denken lediglich aus sich selbst erzeugt. Sie werden erzeugt aus einer (ursprünglichen) Erzeugung des Denkens. Also ist ihr Erzeugtwerden aus dem reinen Denken in der That keine Täuschung. Es könnte höchstens fraglich sein, ob diese Erzeugung der Begriffe aus dem reinen Denken unmittelbar oder mittelbar stattfindet, in keinem Falle aber würde das Medium, wodurch sie stattfindet, außerhalb des reinen Denkens liegen, in keinem Fall also eine Instanz gegen dasselbe sein dürfen.

Ich nehme aus den logischen Untersuchungen selbst eines ihrer ersten und einleuchtendsten Beispiele. Der Begriff der Causalität (wirkende Ursache) soll nur gedacht werden können vermöge einer Anschauung, diese Anschauung sei die erzeugende Bewegung, die Richtung woher. Was ist erzeugende Bewegung? Die Bewegung als erzeugende Thätigkeit d. h. die Bewegung als wirkende Ursache. Jetzt hat es freilich keine Noth, aus der Bewegung als wirkender Ursache den Begriff der wirkenden Ursache zu gewinnen. Das heißt, die Ursache aus der Ursache ableiten. Entweder also ist damit nichts bewiesen oder es ist etwas anderes bewiesen, als die logischen Untersuchungen wollen. Ist die erzeugende Bewegung nichts als Anschauung, so ist auch die Erzeugung d. h. die Causalthätigkeit bloß Anschauung. Ist aber die Causalität ein Begriff, wie die logischen Untersuchungen wollen, so ist die erzeugende oder ursächliche Bewegung als Anschauung ohne jenen Begriff nicht möglich. Lassen wir aus die-

ser Anschauung den Begriff der Erzeugung weg, so sehe ich nicht mehr, wie wir vermöge der Anschauung den Begriff der Causalität erhalten. Es bleibt nichts übrig als die Richtung woher, d. i. die Vorstellung einer Bewegung, die von einem Punkte ausgehend fortschreitet — in welcher Richtung? Das Woher sagt über die folgende Richtung nichts. Zahllose Richtungen sind möglich. Die Richtung woher hat in ihrer Folge zahllose Möglichkeiten. Die Causalität aber ist der Begriff einer nothwendigen Folge. Nun sehe ich nicht, wie aus einer Anschauung, die in der Richtung woher zahllose Möglichkeiten folgen läßt, ein Begriff abgeleitet werden soll, der eine nothwendige Folge verlangt. Ist aber die Richtung woher mit einer nothwendigen Folge verbunden, so ist die Anschauung durch bestimmte Bedingungen eingeschränkt, welche selbst den Begriff der Causalität zu ihrer Voraussetzung haben.

6. Aus der erzeugenden Bewegung folgt einleuchtend genug der Begriff der (wirkenden) Ursache. Er folgt aus der erzeugenden Bewegung, nicht sofern sie Bewegung, sondern sofern sie Erzeugung (d. h. wirkende Ursache) ist. Aber es gefällt den logischen Untersuchungen, nachdem sie den Begriff der Ursache aus der *erzeugenden* Bewegung dargethan haben, zu thun, als ob sie ihn bloß aus der *Bewegung* hergeleitet hätten. Nicht als ob diese Täuschung geflissentlich wäre. Denn die logischen Untersuchungen sehen in der Bewegung als solcher eine erzeugende Thätigkeit. Hier bemerke ich einen Grundirrthum. Die Bewegung als solche erzeugt nichts, sie ist vielmehr selbst erzeugt. Wenn durch die Bewegung etwas bewirkt wird z. B. eine bestimmte Größe, so ist das Erzeugende nicht die Bewegung als Ursache, sondern die Ursache der Bewegung. Ich construire eine Figur. Diese Figur ist meine Construction. Diese Construction ist eine bestimmte constructive Bewegung. Ist nun die construc-

tive Bewegung die Ursache dieser bestimmten constructiven Bewegung? Ich, der ich diese Construction mache, bin die Ursache. Was die logischen Untersuchungen als Ursache setzen, ist in der That Wirkung. Sie selbst erklären die (constructive) Bewegung als eine erzeugende That des Denkens d. h. als eine That, wodurch das Denken etwas erzeugt, nämlich die Anschauung. Dann wird das Denken auf die Seite geschoben und die erzeugende That des Denkens gilt nun mit einemmale als die ursprüngliche erzeugende Thätigkeit der Bewegung. Das ist ein offenbares quid pro quo. Die Bewegung, noch eben aus dem Denken entsprungen, drängt sich an die Stelle des Denkens und thut, als ob sie mit dem Denken vollkommen identisch oder gar dessen Bedingung wäre *). In der That sind die logischen Untersuchungen auf den Schein dieser Identität angelegt, sie lassen gern das Denken bis zum Verschwinden in die Bewegung untertauchen, daß man es gar nicht mehr sieht, und nur, wenn die Noth groß wird, kommt „der alte Meister" zum Vorschein, dem am Ende, damit er die Bewegung regiere, mit dem Begriffe des Zwecks die Zügel anvertraut werden. Ohne Anschauung (Bewegung) kommt das reine Denken nicht von der Stelle: das ist eine Lieblingswendung der logischen Untersuchungen. Und ohne Denken hat die Bewegung (Anschauung) weder Ursache noch Richtung noch Ziel, d. h. sie ist ohne Denken unmöglich.

7. Trendelenburg macht es mit der Bewegung, wie Scho-

---

*) So bezeichnen die logischen Untersuchungen die Bewegung als „die ursprüngliche That des Denkens". An einer späteren Stelle wird gesagt: die Bewegung sei „als That der Imagination Anfang und Bedingung alles Denkens". Hier sieht man die Schwankung. Bald ist das Denken die Bedingung der Bewegung, bald umgekehrt die Bewegung die Bedingung des Denkens. S. Log. Unters. Th. I. S. 166, 317 (Nr. 23).

penhauer mit der Causalität. Beide Begriffe rechtfertigen sich als Anschauungen, die allem Denken und Erkennen zu Grunde liegen. Daher sind sie erhaben über alle Widersprüche, die etwa das secundäre Denken darin finden sollte. In dem Begriffe der Bewegung sind Widersprüche enthalten, die sich natürlich von hier aus auch allen Bewegungsbegriffen (Kategorien) mittheilen. Diese Widersprüche und Probleme brauchen nicht gelöst zu werden, weil sie sämmtlich aus der Bewegung gerechtfertigt sind. Die Bewegung selbst ist für ihren Widerspruch unverantwortlich, denn sie ist ursprünglich. Sie widerspricht dem Satze der Identität. Aber dieser Satz hat eine secundäre Geltung, die mit der primären der Bewegung nicht streiten darf. Daher ist die Bewegung dem Satze der Identität nicht untergeordnet und daher nichts schuldig. So wird das Problem auf die Seite gebracht. Nun aber ist die Bewegung keineswegs in dem Sinne ursprünglich, in welchem die logischen Untersuchungen diese Ursprünglichkeit behaupten möchten, so wenig sie dieselbe festhalten können. Also läßt sich das Problem der in der Bewegung und den Bewegungsbegriffen enthaltenen Widersprüche nicht so einfach beseitigen. Es erhebt sich in voller Kraft. Damit werden alle Kategorien Denkprobleme, die einer Untersuchung und Auflösung bedürfen.

8. Die Ursprünglichkeit der Bewegung erlaubt den logischen Untersuchungen, das alte Problem dieses Begriffs zu ignoriren. Damit gewährt sie eine große Erleichterung. Indessen fordert sie dafür eine schwierige Aufgabe. Ist nämlich die Bewegung ursprünglich, so dürfen Raum und Zeit nicht als ihre Bedingungen, sondern nur als ihre ersten Producte gelten, sie sind nicht die Elemente, sondern die Momente der Bewegung. Es muß also gezeigt werden, daß die Bewegung Raum und Zeit erzeugt: im Denken als subjective Anschauung, im Sein als objective Realität. Daß die Worterklärung von Raum und

Zeit Bewegungsbegriffe braucht, kann für die Sache nichts beweisen, namentlich wenn man der Bewegung zu Liebe den Raum als „das Umfassende" und die Zeit als „das Fließende" erklärt. Ebenso gut könnte man sagen, die Erklärung von Raum und Zeit braucht Zeitwörter, die als solche die Zeit voraussetzen. Ebenso gut gilt auf der andern Seite, daß auch die Bewegung nicht erklärt werden kann ohne Raum und Zeit.

Jede begrenzte Raumgröße ist ein Raumtheil, nur möglich im ganzen Raum, der also nothwendig unbegrenzt ist. Wie soll der unbegrenzte Raum, als Realität genommen, ein Product sein, welches die Bewegung erzeugt? Er könnte nur erzeugt werden durch eine endlose Bewegung, die kein Product zu Stande bringt. Dasselbe gilt von der Zeit.

Die Bewegung ist erzeugende Thätigkeit zugleich im Denken und im Sein; sie ist zugleich ideal und real, constructiv und materiell. Darum sind auch Raum und Zeit als nothwendige und erste Bewegungsproducte beides zugleich: reine Anschauungen in uns und Realitäten außer uns, unabhängig von unserer Anschauung.

9. Hier richten sich die logischen Untersuchungen gegen Kant, dessen transscendentale Aesthetik sie zugleich widerlegen und ergänzen wollen. Kant habe bewiesen, daß Raum und Zeit subjective Anschauungen seien; er habe nicht bewiesen, daß sie nicht auch objective Realität haben können. Er habe kaum an die Möglichkeit gedacht, daß sie beides zugleich seien. Er habe diese Möglichkeit in seiner Beweisführung schlechthin übersehen. Zu diesem Irrthum der transscendentalen Aesthetik habe Descartes den ersten Grund gelegt, als er in seiner Metaphysik den Raum nicht als Product sondern als ursprüngliche Bedingung der Bewegung genommen wissen wollte.

Aber in der Lehre vom Raum bilden Descartes und Kant

die vollkommensten Gegensätze. Der Raum ist bei dem einen, was er bei dem andern gar nicht ist: bei Descartes nur objectiv (materiell), bei Kant nur subjectiv (Anschauung).

Die Möglichkeit, daß der Raum auch objectiv sei, d. h. eine von der Anschauung unabhängige Realität haben könne, sollte Kant übersehen haben? In seiner letzten vorkritischen Schrift vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum hat er den Raum als ursprüngliche Anschauung und zugleich als ursprüngliche Realität behauptet. Diese Vorstellungsweise also war dem Geiste Kants keineswegs fremd, und sie liegt überhaupt nah genug um ihr bald zu begegnen.

In der Vernunftkritik aber konnte die Möglichkeit einer objectiven Realität des Raumes unabhängig von der Anschauung nicht bewiesen, auch die Möglichkeit eines solchen Beweises nicht übersehen werden, da hier vielmehr die Unmöglichkeit einer solchen (transscendentalen) Realität des Raums bewiesen wurde. Diesen Beweis wollen die logischen Untersuchungen vermissen. In der That ist er geführt. Denn es wurde bewiesen, daß Raum und Zeit 1) nicht abgeleitete Vorstellungen seien, sondern ursprüngliche, 2) daß diese ursprüngliche Vorstellungen nicht Begriffe seien, sondern Anschauungen, 3) daß diese ursprüngliche Anschauungen *bloße* Anschauungen, daß der Raum kein Ding an sich sei d. h. nichts unabhängig von der Anschauung. Denn gesetzt, er sei unabhängig von der Anschauung etwas an sich, so könnte dieser Raum uns nur durch Erfahrung gegeben, so müßte er ein Erfahrungsobject und die mathematischen Einsichten Erfahrungsurtheile sein, die als solche weder allgemein noch nothwendig sein könnten. Wäre der Raum etwas Reales an sich, so würde daraus die Unmöglichkeit der Mathematik folgen.

Diesen Beweis durften die logischen Untersuchungen bestreiten, aber sie durften nicht sagen, daß er fehle, denn es würde

dann in der Kritik nicht weniger fehlen als Alles, worauf sie sich gründet. Alles Andere wußte Kant schon vor seiner Kritik: er wußte, daß Raum und Zeit Anschauungen, ursprüngliche Anschauungen seien; daß sie bloße Anschauungen seien, diese Einsicht allein macht die Kritik zu dem was sie ist.

Die logischen Untersuchungen bejahen die subjective Beschaffenheit von Raum und Zeit, ohne die objective zu verneinen. Sie seien reine Anschauungen und zugleich davon unabhängige Realitäten. Beides schließe sich nicht gegenseitig aus. Die Mathematik werde dadurch so wenig aufgehoben, daß sie vielmehr erst dadurch als anwendbare, objective Wissenschaft ermöglicht werde. Die Bewegung erzeuge im Denken den Raum als Anschauung und zugleich im Sein den Raum als Realität. Es giebt also einen Raum im Denken und einen Raum in der Wirklichkeit. Beide sind in ihrer Erzeugung von einander unabhängig, beide sind in ihrem Wesen einander gleich. So existirt der Raum gleichsam in zwei Exemplaren, einmal in uns und einmal außer uns. In Wahrheit giebt es nur einen Raum. Wenn der von unserer Anschauung unabhängige Raum der reale oder wirkliche ist, so kann die Anschauung in uns nur als der gedachte Raum d. h. als ein Bild des Raumes gelten, als dessen subjectives Gegenbild. In der That gehen die logischen Untersuchungen in diese Vorstellung ein. Sie bezeichnen selbst die constructive Bewegung als das Bild der räumlichen Bewegung. Freilich sollte die constructive Bewegung als ursprüngliche, erzeugende Thätigkeit kein Bild, sondern Original sein. Noch weniger sollte sie ein Bild der räumlichen Bewegung sein, da sie selbst ja erst den Raum als Anschauung erzeugt; was der constructiven Bewegung entspricht im Gebiete des Seins ist die Bewegung als erzeugende That der Natur. Diese Bewegung sollte nicht

räumliche Bewegung genannt werden, da sie ja selbst erst den Raum als Realität erzeugt.

Aber die Natur der Sache ist mächtiger als die Begriffe, die ihr Zwang anthun, und bringt diese unvermerkt in Widerstreit mit sich selbst. Es giebt nicht zwei Originalräume. Wenn es vom Raum zwei Exemplare giebt, so ist eines davon sicherlich aus zweiter Hand. Der Raum als Anschauung ist ein Bild des Raums. Der Raum als Realität ist das Original. Also ist die Anschauung das Abbild dieses Originals, nur möglich unter der Voraussetzung des letzteren, also nicht möglich als ursprüngliche Anschauung. Dieses Abbild ist nur möglich durch Perception des gegebenen Raums. Diese Perception ist nur möglich durch Erfahrung und Wahrnehmung. So wird aus dem Raum als Realität (Originalraum) ein Erfahrungsobject, und aus dem Raum als Anschauung (Bild des Raums) eine sinnliche Vorstellung. Wo bleibt jetzt die Ursprünglichkeit auf beiden Seiten? Der Raum als Anschauung hat sie völlig verloren. Der Raum als Realität hat sie wenigstens für uns verloren, da wir ihn wahrnehmen müssen, um ihn abbilden zu können. Wo bleibt noch die Möglichkeit der reinen Mathematik? Und wie ist eine Wahrnehmung des Raums möglich, die nicht selbst den Raum als Bedingung voraussetzt?

Die logischen Untersuchungen halten sich zwar von diesen Folgerungen soweit als möglich entfernt, aber sie können denselben nicht entgehen, denn sie haben selbst schon den Weg betreten, der zu diesem Ende führt. Sie bejahen den Raum als reine Anschauung und zugleich als ursprüngliche Realität. Sie wollen auf diese Weise die kantische Lehre ergänzen, die ihnen einseitig scheint. Aber durch diese Ergänzung wird in der That mit der zweiten Hand wieder genommen, was mit der ersten gegeben war. Wenn man das Feuer durch Wasser ergänzt, so löscht man es

aus. Jene beiden Vorstellungsweisen schließen sich in der That aus und verneinen sich gegenseitig. Ist der Raum eine ursprüngliche (reine) Anschauung, so ist diese Anschauung kein Bild, sondern das Original, sie ist der Raum selbst, und da der Raum nur einer sein kann, da es nicht zwei Originalräume giebt, so ist sie der einzige Raum, so ist der Raum in der That bloße Anschauung, er ist als solche die Grundlage und Form aller Anschauungsobjecte, d. h. der gesammten Sinnenwelt, die erst vermöge der Anschauung eine objective Welt wird. So wenig wird die objective Geltung des Raums durch seinen Charakter als bloße Anschauung beeinträchtigt, daß sie vielmehr erst dadurch erklärt wird: die einzig mögliche Objectivität, die es überhaupt giebt. Wenn also aus Raum und Zeit als bloßer Anschauung die Apriorität der Mathematik sich rechtfertigt, so wird aus demselben Grunde die objective Geltung der Mathematik so wenig beeinträchtigt oder in Frage gestellt, daß sie vielmehr erst dadurch erklärt und gesichert wird. Diese Geltung von Raum und Zeit in Rücksicht aller Erscheinungen nannte Kant deren empirische Realität. Darf man noch sagen, daß er die objective Geltung dieser Anschauungen übersehen habe, die einzig mögliche, die sie haben können? Die logischen Untersuchungen behaupten, um kantisch zu reden, die transscendentale Realität von Raum und Zeit, d. h. daß sie unabhängig von aller Anschauung Objecte an sich sind. Auch diese Vorstellungsweise hat Kant so wenig übersehen, daß er vielmehr ihre Unmöglichkeit von allen Seiten dargethan und erleuchtet hat, direct und indirect, und nicht bloß in der transscendentalen Aesthetik. Aus dieser Vorstellungsweise fließen die Antinomien, die unmöglichen Weltbegriffe. Darum erklärt Kant ausdrücklich die Antinomien für einen indirecten Beweis der transscendentalen Aesthetik: sie beweisen, daß Raum und Zeit bloße Anschauungen sein müssen, weil sie unmöglich

Objecte an sich sein können. Und ebenso läßt er die Möglichkeit der Freiheit, worauf seine Sittenlehre beruht, für die transscendentale Aesthetik zeugen und umgekehrt diese für jene. Wäre die Zeit nicht bloße Anschauung, bloße Erscheinungsform, wäre sie Realität an sich, so gäbe es nichts von der Zeit Unabhängiges, so wäre alles durchaus zeitlicher Natur d. h. bedingt durch das Vorhergehende, also durchaus bedingt, so wäre jede Art der Freiheit unmöglich. Und ebenso läßt Kant die unendliche Theilbarkeit der Materie für die transscendentale Aesthetik zeugen. Wäre die Materie ein Ding an sich, so müßte die unendliche Menge ihrer Theile gegeben sein, diese Theile müßten an sich vorhanden sein, dann wäre der Widerspruch unlösbar und die Materie unmöglich. Die Freiheit beweist, daß die Zeit bloße Erscheinungsform (Anschauung) ist. Die Materie beweist dasselbe vom Raum. Wie also konnten die logischen Untersuchungen die Beweise, daß Raum und Zeit bloße Anschauungen seien, in der kantischen Kritik vermissen, als ob sie hier gar nicht vorhanden wären? Sie sind vorhanden in der transscendentalen Aesthetik, in der Widerlegung der rationalen Kosmologie, in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, in der Kritik der praktischen Vernunft. In der That diese Beweise erleuchten das ganze kritische Lehrgebäude.

Und auch die Einsicht findet sich schon in der kantischen Kritik, daß keine Anschauung (auch nicht die einfachste der geraden Linie) zu Stande kommt ohne denkende Vernunftthätigkeit, in letzter Instanz ohne reine Begriffe. Diese Bedeutung und Function der Kategorien einleuchtend zu machen, gab Kant die Deduction der reinen Verstandesbegriffe. Er hätte deutlicher sagen sollen, daß die reinen Anschauungen, die er ja selbst als Vernunftanschauungen erklärte, Intellectualanschauungen seien. Hat er doch selbst bewiesen, daß die Succession als Anschauung oder

Erfahrungsobject nur möglich sei durch den Begriff der Causalität, daß überhaupt Anschauungen ohne Begriffe blind seien!

10. Endlich noch einen Einwand gegen das Ganze. Wenn die Bewegung ist, was im Grunde die logischen Untersuchungen wollen, Bedingung und Princip alles Erkennens: wo bleibt unter diesem Gesichtspunkt die Möglichkeit der logischen Untersuchungen selbst? Aus welcher Bewegung soll ich mir diese Einsicht deutlich machen, daß die Bewegung Erkenntnißprincip ist, diese Erkenntnißtheorie? Und diese Einsicht ist doch die Summe der logischen Untersuchungen. Wenn alles Erkennen sich in der That auf Bewegung gründet, so muß auch diese Erkenntniß, deren Gegenstand das Erkennen und die Bewegung selbst ist, auf Bewegung oder auf eine Art der Bewegung gegründet sein. Welches also ist die Bewegung, unter welche die logischen Untersuchungen sich selbst stellen? Sie unterscheiden die erzeugende Bewegung (als Anschauung und materiellen Proceß) und die vermittelnde Bewegung (als nachbildende und vorbildende). Aber die Selbsterkenntniß oder die Erkenntnißtheorie wird durch die erste nicht erzeugt und durch die andere nicht vermittelt. Diese Erkenntniß also ist in keinem Fall eine Provinz der Bewegung. Wäre die Bewegung in der That das Princip und die ursprüngliche Bedingung der Erkenntniß, so könnte sie nie deren Object sein, so wäre gerade die Erkenntniß nicht möglich, mit welcher die logischen Untersuchungen beschäftigt sind. Diese Untersuchungen selbst, indem sie erklären, wie aus der Bewegung die Erkenntniß entsteht, sind in dieser Einsicht von keiner Bewegung abhängig. Entweder also ist eine solche Erkenntniß, wie die logischen Untersuchungen sein wollen, unmöglich, oder die Bewegung ist nicht Erkenntnißprincip, denn das Erkenntnißprincip muß unter allen Umständen ein solches sein, aus dem nicht bloß das Erkennen, sondern auch die Einsicht in das Erkennen, die Möglichkeit einer

Erkenntnißtheorie, erklärt und gerechtfertigt werden kann. Ein Princip der Dinge, aus welchem die Erkenntniß der Dinge d. h. die Einsicht in dieses Princip nicht erklärt werden kann, ist allemal dogmatisch. Und ein Erkenntnißprincip, aus welchem die Einsicht in das Erkennen d. h. die Erkenntnißtheorie sich nicht rechtfertigen läßt, leidet an demselben Mangel.

11. Unsere Kritik faßt sich in folgende Punkte zusammen. Das Bewegungsprincip ist nicht einmüthig, denn es zerfällt in so viele Arten, die nur in dem Worte Bewegung übereinstimmen, aber nicht aus einer Quelle entspringen, auch nicht entspringen können. Dieses Princip ist auch nicht ursprünglich, weder als erzeugende noch weniger als vermittelnde Thätigkeit. Die Bewegung als Anschauung ist keine Instanz gegen das reine Denken. Das Verhältniß der Bewegung zum Denken wird so bestimmt, daß die gegebenen Bestimmungen sich gegenseitig aufheben. Denn die Bewegung soll die erzeugende That des Denkens und zugleich eine Bedingung alles Denkens sein. Sie soll die Bedingung alles Denkens sein und doch im Denken stattfinden. In der Bewegung selbst ist ein Problem (Widerspruch) enthalten. Dieses Problem ist nicht gelöst. Es wird nicht dadurch gelöst, daß man es an die Spitze stellt und zum Princip macht. Da aber die Bewegung nicht ursprünglich ist, so ist jener Grund nicht einmal vorhanden, der die Natur der Bewegung selbstverständlich machen soll, so wenig er es vermöchte, selbst wenn die Ursprünglichkeit der Bewegung außer Zweifel wäre. Die Bewegung ist kein erzeugendes Princip. Wenn sie es wäre, so könnte sie nie Raum und Zeit erzeugen. Wenn Raum und Zeit Realitäten an sich wären, so könnten sie nie reine oder ursprüngliche Anschauungen sein. Die kantischen Beweise gegen die erste Annahme werden von den logischen Untersuchungen vermißt, unbegreiflich mit welchem Rechte.

Wenn die Bewegung ein erzeugendes Princip wäre, was sie nicht ist, so würde sie doch nie das Erkennen erzeugen, also niemals Erkenntnißprincip sein. Selbst wenn sie ein Erkenntnißprincip wäre, so würde sie doch nie die Erkenntniß ermöglichen, welche die logischen Untersuchungen bezwecken: die Erkenntniß, die sich selbst zum Object hat. Die Bewegung ist kein Princip, noch weniger Erkenntnißprincip, noch weniger erkenntnißtheoretisches Princip.

Diese hier vorgebrachten Einwürfe sind bei weitem nicht alle, die ich den logischen Untersuchungen zu machen habe, sondern nur die ersten und hauptsächlichsten. Ich habe mich bei diesem Standpunkte so ausführlich verweilt, weil er wie kaum ein anderer in der jüngsten Zeit das Verdienst hat, die wichtigste Frage der Philosophie von neuem auf die Tagesordnung gebracht und die Lösung in einem Wege versucht zu haben, der die Mängel der Vorgänger vermeiden wollte. Dieser Weg war zu prüfen, bevor wir den unsrigen ergreifen.

Dritter Abschnitt.

Die Methode der Logik.

§. 67.

Der Standpunkt zur Lösung der Aufgabe.

Die Lösung des Erkenntnißproblems, welches das logisch-metaphysische ist, fordert den Standpunkt der Identität von Denken und Sein; denn ein Sein, das vom Denken völlig unabhängig ist und eine beziehungslose Position für sich ausmacht, kann dem Denken nie einleuchten und ist als solches undenkbar. Dies gilt gegen Herbart. (S. §. 62. Nr. 5.) Und zwar wird eine solche Identität von Denken und Sein gefordert, welche die Ursprünglichkeit des Denkens nicht aufhebt; denn sobald das Denken in die Reihe des Bedingten eintritt oder nichts weiter sein soll als discursives Denken, ist durch dasselbe eine metaphysische Erkenntniß unmöglich. Und wie soll eine solche Erkenntniß ohne Denken möglich sein? Dies gilt gegen Schopenhauer. (S. §. 64. Nr. 5.) Die Identität wird aufgehoben, wenn man das Sein als Realität an sich dem Denken gegenüberstellt; die Ursprünglichkeit des Denkens wird aufgehoben, wenn man das Denken mit der Anschauung (Bewegung) identificirt oder durch diese bedingt. Dies gilt gegen Trendelenburg, der zwar dem Sein gegenüber die Ursprünglichkeit des Denkens bejaht, und in der

Bewegung die Identität beider sucht, aber im Grunde das Verhältniß des Seins zum Denken ähnlich wie Herbart und das Verhältniß des Denkens zur Anschauung ähnlich wie Schopenhauer auffaßt.

1. Was ist ursprüngliches Denken? Das Denken erscheint zunächst bedingt durch die empirische Anschauung, durch die concreten, sinnlichen Vorstellungen. In dieser Abhängigkeit ist es discursiv, vergleichend, verallgemeinernd, mit einem Wort abstractes Denken, welches selbstverständlich das ursprüngliche Denken nicht ist.

Aber die empirischen Anschauungen selbst sind bedingt durch Grundanschauungen und diese sind bedingt durch Grundbegriffe, die nicht möglich sind ohne ein erzeugendes Denken. Wäre das Denken nicht erzeugend, so könnte es nie discursiv werden. Wenn das Denken nicht die Anschauung erzeugte, so könnte es sich nie aus der Anschauung wiedererzeugen. Wenn nicht aus dem Denken die Anschauung hervorginge, so könnte aus der Anschauung niemals das Denken hervorgehen. Das Denken, welches der Anschauung zu Grunde liegt, ist erzeugend; das Denken, welches der Anschauung folgt, ist discursiv.

2. Das discursive Denken ist daher das durch die Anschauung vermittelte Resultat des erzeugenden Denkens. Daher die Grundbegriffe, welche das erzeugende Denken bildet, wieder zum Vorschein kommen in dem discursiven Denken, welches sie nicht bildet, sondern entdeckt, indem es die Anschauung auflöst und analysirt; das discursive Denken entdeckt diese Begriffe als in der Anschauung enthalten. Es ist deshalb eine selbstverständliche Sache, daß im Hintergrunde des discursiven Denkens die Anschauung liegt und darum die Entwicklung der Kategorien vermöge der Abstraction begleitet. Begriffe vermöge der Abstraction entwickeln heißt soviel als sie aus der Anschauung ent-

wickeln. Natürlich ist in dieser Entwicklung die Anschauung das nothwendige Substrat. Damit ist nur bewiesen, daß die Anschauung die Kategorien in sich enthält, aber keineswegs bewiesen, daß sie aus der Anschauung entspringen.

3. Hier bemerke ich im Rückblick auf die vorhergehenden Standpunkte zwei Grundirrthümer, die dadurch entstehen, daß aus einer richtigen Thatsache ein falscher Schluß gemacht wird. Es ist richtig, daß im discursiven Denken durch fortgesetzte Abstraction die Begriffe (Kategorien) zum Vorschein kommen; daraus folgt nicht, daß sie durch discursives Denken (Abstraction) entstehen oder erzeugt werden: in diesem Irrthum befindet sich Schopenhauer. Es ist richtig, daß vermöge des discursiven Denkens die Begriffe (Kategorien) aus der Anschauung geschöpft werden; daraus folgt nicht, daß sie aus der Anschauung entspringen: in diesem Irrthum bewegt sich Trendelenburg.

Den richtigen Thatsachen stelle ich zur Ergänzung folgende Thatsachen gegenüber: 1) Wenn das discursive Denken vermöge der Abstraction die Begriffe darstellt, so ist es diese Thätigkeit nicht, welche die Begriffe erzeugt oder bildet. Vielmehr setzt jede angebliche Erzeugung dieser Art die Begriffe voraus, und zwar in jedem Fall. 2) Wenn die Begriffe in der Anschauung enthalten sind, so sind sie nicht durch die Anschauung erzeugt, denn a) die Anschauung als solche kann überhaupt keine **Begriffe** erzeugen, und b) sie kann selbst als eine geordnete Vorstellung, die sie ist, ohne Begriffe nicht zu Stande kommen.

Den falschen Schlüssen stelle ich daher folgende Schlüsse als nothwendig gebotene entgegen: 1) die Begriffe (Kategorien) fordern eine erzeugende Thätigkeit, die sie bildet; 2) diese erzeugende Thätigkeit muß eine denkende sein, da nur diese vermögend ist, Begriffe zu machen: also fordern die Kategorien ein

erzeugendes Denken, ohne welches sie nicht sein können. (Vgl. Abschnitt I. §. 6.)

Daher kommt jene Erfahrung, in die jeder einstimmen wird, daß die Begriffe, die wir durch Abstraction vorstellen, uns nicht als etwas Neues erscheinen, das jetzt erst entsteht, sondern als etwas Bekanntes, das wir sofort wiedererkennen und bejahen. Hier gilt die tiefsinnnige Lehre Platos von der Anamnesis. Diese Erfahrung hat auch die Lehre von den angeborenen Ideen veranlaßt, die, richtig genommen, das Problem enthält, die ursprünglichen Data in ursprüngliche Productionen aufzulösen, d. h. die Grundbegriffe, die nur denkend erzeugt sein können, denkend wiederzuerzeugen. Dieser bewußte Erzeugungsproceß ist die Aufgabe, die vor uns liegt. Wie wird sie gelöst?

§. 68.

Der Weg der Lösung.

Wie wird die Aufgabe der Logik gelöst? Wie werden die Kategorien erzeugt? Wie wird die Intelligenz in ihren Grundbegriffen erkannt? Wir verstehen hier unter der Intelligenz die Vernunft als das erzeugende Denken, welches dem anschauenden Denken zu Grunde liegt. Unsere Aufgabe erstreckt sich daher von dem erzeugenden Denken bis zum anschauenden Denken. Wo dieses beginnt, endet die Aufgabe der Logik. Daher auch die Grundanschauungen, wie Raum und Zeit, nicht selbst in die Logik gehören, wohl aber die Grundbegriffe voraussetzen. Man nennt die Anschauung den vollkommen bestimmten Begriff. Also muß die Erzeugung des Begriffs vollendet sein, um die Anschauung zu ermöglichen. Man schaut auch nur so viel an, als man denkt, und zwar in jedem Falle.

1. Wie wird das erzeugende Denken erkannt? Offenbar kann es nur durch sich selbst und nur in seinen Erzeugungen erkannt werden. Jede dieser Erzeugungen ist ein nothwendiger Gedanke, ein Vernunftbegriff, eine Handlung der Intelligenz, worin das Wesen derselben sich ausspricht und bestimmt. Jede dieser Handlungen ist durch die Natur der Intelligenz geboten, sie ist darum nothwendig, sie geschieht daher zunächst unwillkürlich, wie von selbst, d. h. ohne Reflexion. Sobald aber das Denken seinen Erzeugungsproceß erkennen will, muß es auf sich selbst reflectiren, es muß sich diesen Erzeugungsproceß der Begriffe mit Bewußtsein vorstellen d. h. es muß seine Grundbegriffe in ihrem nothwendigen Zusammenhang durchdenken. Worin besteht dieser nothwendige Zusammenhang?

2. Der Erzeugungsproceß der Begriffe ist, wie jeder Erzeugungsproceß, eine fortschreitende Bildung, deren Formen immer ausdrucksvoller und bestimmter werden, und zwar erzeugen sich diese Bestimmungen (keine für sich, sondern) jede aus der vorhergehenden, in der sie vorgebildet und angelegt ist. So ist auch das Denken in der Erzeugung der Begriffe ein solcher Proceß fortschreitender und zunehmender Bildung, in welcher jeder Begriff eine nothwendige Denkform und zugleich ein nothwendiges D e n k p r o b l e m ausmacht, das zu seiner Auflösung einen neuen und höheren Begriff fordert. So lange diese Erzeugung reflexionslos vor sich geht, ist sie gleichsam ein logischer Naturproceß, behaftet mit allen Mängeln und Zufälligkeiten einer natürlichen Entwicklung. So erscheint die Bildung der Begriffe in der beginnenden Geistesthätigkeit des Menschen, nicht ihrer selbst mächtig, nicht in einem ununterbrochenen und durchsichtigen Zusammenhang, nicht methodisch, darum nicht weniger ursprünglich. Unsere Aufgabe ist die bewußte Erzeugung der Begriffe, welche das Denken nothwendig bildet: die bewußte

Einsicht in diese Probleme und ihre Lösung. Erst dadurch d. h. durch die Logik als Wissenschaft kommt Methode und Ordnung in die Bildung der Begriffe, sowie durch die Mathematik als Wissenschaft Methode und Ordnung in die Bildung der Größen.

3. Wir nennen den Erzeugungs- oder Bildungsproceß der Grundbegriffe, diese fortschreitende Bildung und Auflösung der Denkprobleme, Entwicklung. Wir nennen das erzeugende Denken, weil es der Anschauung und Erfahrung zu Grunde liegt, das ursprüngliche oder reine Denken. Also handelt es sich hier um die Entwicklung der Begriffe oder, da diese die nothwendigen Bestimmungen des Denkens sind, um die Entwicklung des Denkens, des reinen Denkens, und da das Denken als ursprüngliche Selbstthätigkeit nur sich selbst entwickeln kann, um die Selbstentwicklung des reinen Denkens. Im Grunde ist diese letzte Bestimmung selbstverständlich, denn jede Entwicklung ist, richtig verstanden, Selbstentwicklung.

Hier erheben sich zwei Fragen, welche die Methodenlehre zu beantworten hat: 1) Was ist Entwicklung? 2) Was ist reines Denken?

§. 69.

Begriff der Entwicklung.

Jede Entwicklung ist eine Reihe verschiedener, zusammengehöriger Bildungsformen. Diese Formen sind einander nicht nebengeordnet als so viele Subjecte, deren jedes von dem andern unabhängig ist, sondern diese Bildungsformen gehören demselben Subjecte an und gehen aus diesem in geordneter Reihenfolge hervor. Worin besteht diese Ordnung?

1. Die gesammte Reihenfolge ist gleich einem und demsel-

ben Subject. Jedes Glied folgt nicht bloß auf das nächstvorhergehende, sondern aus demselben, ist also durch alle vorhergehende Glieder bedingt und vermittelt. Die Glieder verhalten sich demnach als Grade oder Stufen. Entwicklung ist daher Stufenreihe. Stufen verhalten sich als höhere und niedere, die höhere geht aus der niederen hervor, dieser Hervorgang ist ein Fortschritt. Entwicklung ist daher fortschreitende Stufenreihe. Was ist Stufenfolge?

2. Wenn die höhere Stufe aus der niederen hervorgehen soll, so muß sie in dieser bereits der Möglichkeit nach enthalten sein. Dasselbe Subject erscheint in seinem ganzen Umfange in jedem Entwicklungsgrade, aber was in der niederen Stufe erst angelegt und noch gleichsam verhüllt und unbestimmt war, das erscheint auf der höheren hervorgebracht und in bestimmten Formen entfaltet. Entwicklung ist Entfaltung. Was in der niederen Stufe noch implicite vorhanden war, das ist auf der höheren explicite dargestellt. Derselbe Inhalt in beiden: dort in der Form der Involution, hier in der Form der Evolution. Entwicklung ist daher fortschreitende Entfaltung (Verwirklichung) der Anlage. Was ist Anlage?

3. Ohne Anlage keine Entwicklung. Wo Anlage ist, da ist Entwicklung. Die Einsicht in die Natur der Anlage ist die Einsicht in das Wesen der Entwicklung. Anlage ist Disposition zu etwas: der Trieb, etwas zu werden, was man noch nicht ist. Jede Anlage ist ein Zustand, der einen anderen höheren aus sich hervortreibt, also ein Triebzustand (Werdezustand). In diesem Triebzustande ist dasselbe Subject doppelt gesetzt: als das was es ist und zugleich als das was es noch nicht ist, aber seiner Natur nach sein kann und will, also vermöge seines Strebens ist. Mithin kommen in diesem Zustande demselben Subjecte entgegengesetzte Bestimmungen zugleich zu, es ist mit sich

uneins: es ist nicht mehr, was es noch ist, und es ist noch nicht, was es schon ist. Es ist der Widerspruch zwischen Trieb und Zustand, zwischen dem factischen und dynamischen Dasein, zwischen der actuellen und potentiellen Bestimmung.

4. Anlage ist demnach Widerspruch. In jeder Anlage ist die höhere und niedere Daseinsform zugleich in demselben Subjecte gegeben: jene als Trieb, diese als Zustand. Ohne diesen Widerspruch giebt es keine Entwicklung. Die Entwicklung als Entfaltung der Anlage ist demnach der Proceß, der die inneren Widersprüche des Subjects hervortreibt und löst: die fortschreitende Erzeugung und Lösung dieser inneren Widersprüche.

Daß die Anlage Widerspruch ist, bezeugt jedem die eigene Erfahrung. Sobald man einer Anlage inne wird, fühlt man sich doppelt; man hat das peinlich-kraftvolle Gefühl, zu sein, was man noch nicht ist, und nicht zu sein, was unsere innere Natur sein will, also ihrem innersten Streben nach ist. Dieses Gefühl ist jene „inquiétude poussante“, von der Leibnitz redet. So sehr streitet man mit der Erfahrung, wenn man die Widersprüche in der Natur der Dinge leugnet! Jede Lebensepoche, die einen Durchbruch ankündigt, ist widerspruchsvoll, jeder Zustand, in dem wir von einer Aufgabe erfüllt sind, die wir noch nicht gelöst haben.

Zusatz 1. Hegel hat die Entwicklung „Dialektik oder dialektischen Proceß“, die Methode der Entwicklung „dialektische Methode“ genannt. Diese Bezeichnung hat mancherlei Mißverständnisse veranlaßt, weil das Wort in seinem gewöhnlichen Verstande genommen, mehr dem sophistischen Verfahren ähnlich sieht als der Natur der Dinge und der Erkenntniß. Der Vergleichungspunkt zwischen Entwicklung und Dialektik liegt darin, daß es sich in beiden um Widersprüche handelt, die zu Tage gefördert werden und gelöst sein wollen. In der gewöhnlichen Dialektik sind es die Wi-

dersprüche der menschlichen Meinungen, die im Gespräch hervortreten; in der wissenschaftlichen Dialektik, die Hegel im Sinn hat, sind es die Widersprüche in der Natur der Begriffe und Dinge, deren Erzeugung und Lösung dem Begriff der Entwicklung gleichkömmt. In diesem Sinn ist die dialektische Methode keine Erfindung Hegels. Vielmehr war es Fichte, der diese Methode vorgebildet hat. (S. §. 56. Zusatz).

Zusatz 2. Der Typus der Entwicklung ist das Stufenverhältniß. Wie verhält sich die niedere Stufe zur höheren und umgekehrt?

1. Die niedere Stufe ist nicht mehr gegenwärtig, sobald die höhere eintritt; sie ist durch diese verneint. Zugleich ist sie geworden, was sie sein wollte; sie hat erreicht, wonach sie strebte: sie ist in der höheren Stufe, die aus ihr hervorgegangen, erhöht. Eben darum ist sie zugleich in der höheren erhalten. Um mit einem Worte dieses dreifache Verhältniß zu bezeichnen: die niedere Stufe ist in der höheren „*aufgehoben*". Sie ist nicht mehr ein selbständiges Product, sie ist nur noch ein mitwirkender Factor in der höheren Stufe, ein Moment der Entwicklung. Die niedere Stufe ist in der höheren, wie der typisch gewordene Ausdruck lautet, „*aufgehobenes Moment*".

2. Die höhere Stufe ist die Vollendung der niederen. Was auf dieser angestrebt wurde, ist hier Wirklichkeit geworden; was dort gewollt wurde, ist hier bewährt. Daher die höhere Stufe „*die Wahrheit der niederen*".

§. 70.

Entwicklungsgrundbegriffe. Die Entwicklung als Identitätsprincip.

Wenn wir den Begriff der Entwicklung analysiren und in seine Elemente auflösen, so ergeben sich die Grundbegriffe der Entwicklung.

1. Entwicklung ist Proceß, also ein Geschehen, eine Veränderung, ein Werden. Was in der Entwicklung geschieht, ist bedingt durch alles Vorhergehende. Entwicklung ist also ein nothwendiges Geschehen. Dieses nothwendige Geschehen ist in jedem Momente der Entwicklung bedingt durch das Vorhergehende als seine Ursache, durch das Folgende (die höheren Stufen) als sein Ziel. In der ersten Rücksicht ist jeder Entwicklungsact Wirkung, in der zweiten Rücksicht ist jeder Entwicklungact Mittel. Also ist die Entwicklung in jedem Momente sowohl ursächlich als zweckmäßig bedingt. Nichts geschieht hier ohne Ursache, nichts ohne Zweck. Die gesammte Entwicklungsreihe bildet sowohl einen Causalzusammenhang als Finalzusammenhang; das bewegende Princip der Entwicklung ist sowohl wirkende Ursache als Endursache; der Begriff der Entwicklung fordert sowohl den Begriff der Causalität als den der Teleologie.

Der letzte Grund aller Entwicklung ist das Subject, das seine Anlage verwirklicht; der letzte Zweck aller Entwicklung ist die Verwirklichung alles dessen, was im Subject als Anlage enthalten ist. Also fällt Grund und Zweck der Entwicklung in denselben Punkt. Dasselbe Subject ist sowohl der Grund, aus dem hier alles folgt, als der Zweck, zu dem hier alles geschieht, sowohl das aristotelische ὅϑεν ἡ κίνησις als das οὗ ἕνεκα.

2. Ist aber Grund und Zweck der Entwicklung dasselbe Subject, so ist die Entwicklung nichts Anderes als selbstthätige Entfaltung, Selbstverwirklichung d. h. Selbstzweck. Zweck ist, was geschehen soll: das Ziel, welches erstrebt wird. Im Unterschiede von dem gegebenen Dasein, von dem thatsächlichen Zustande ist der Zweck ideal. Ein Zweck, der nur ideal ist, der nicht sich selbst verwirklicht, sondern höchstens verwirklicht wird, ist eine bloße Vorstellung. Im Unterschiede von der bloßen Vor-

stellung ist der Selbstzweck Idee, weil er die Nothwendigkeit der Selbstverwirklichung in sich trägt.

3. Es geschieht in der reinen Entwicklung nichts, wovon nicht das Subject selbst den alleinigen Grund und selbst den alleinigen Zweck ausmacht. Mithin schließt die Entwicklung jeden Zwang aus; man kann nicht entwickelt werden, sondern nur sich selbst entwickeln: Entwicklung ist daher Freiheit. Aber in der Entwicklung kann nur das verwirklicht werden, was in dem Wesen des Subjects begründet ist, also nicht alles Beliebige; die Entwicklung ist kein willkürliches Geschehen: Entwicklung ist daher Nothwendigkeit. Sie ist Freiheit ohne Willkür, Nothwendigkeit ohne Zwang. In seiner Entwicklung ist das Subject in seinem selbsteigenen Element, welches nicht ebenso gut ein anderes sein kann, d. h. diese seine Entwicklung ist zugleich frei und nothwendig.

4. So ist in dem Begriff der Entwicklung der Gegensatz aufgelöst von Causalität und Teleologie (causa efficiens und causa finalis), von Idee und Wirklichkeit, von Nothwendigkeit und Freiheit. Als die Einheit dieser Gegensätze ist der Begriff der Entwicklung ein wirkliches Identitätsprincip.

§. 71.

Die Entwicklung als Universalprincip. Die geschichtlichen Universalsysteme.

Entgegengesetzte Begriffe sind einseitig und in dieser Einseitigkeit beschränkt. Das Princip der Entwicklung, weil es die Gegensätze versöhnt, ist universell. Ebenso sind es die philosophischen Systeme, die sich auf dieses Princip gründen. In solchen Systemen lösen sich die Grundfragen der Philosophie, deren

jedes Zeitalter die seinige hat, versöhnen sich die entgegengesetzten Richtungen, welche die großen Probleme der Philosophie ausmachen. Jedes philosophische Zeitalter hat sich in einem solchen Universalsystem vollendet, jedes hat die Aufgabe gehabt, einen Gegensatz aufzulösen, es hat ihn aufgelöst jedesmal durch den Begriff der Entwicklung.

1. Die griechische Philosophie hatte die Aufgabe, den Gegensatz von Stoff und Form auszugleichen, das Problem zu lösen: wie formt sich der Stoff? wie entstehen die Dinge? wie entsteht die Erkenntniß? Sie hat diese Aufgabe gelöst in dem aristotelischen Universalsystem, welches die Form als Entwicklung des Stoffs, die Welt als Stufenreich von Entelechien d. h. als Entwicklung der Dinge, die Erkenntniß als Entwicklung der Begriffe auffaßt und erklärt. Dieses System ist durchgängig Entwicklungssystem.

2. Die scholastische Philosophie wollte den Gegensatz von Glauben und Wissen aufheben, das Reich der Natur und das Reich der Gnade in einem System vereinigen. Diese Vereinigung, wie sie dem kirchlichen Geiste entspricht, ist eine Frucht der aristotelischen Scholastik, der Grundgedanke der thomistischen Theologie, die nichts anderes ist als ein Entwicklungssystem im Geiste des Mittelalters.

3. Die vorkantisch-naturalistische (dogmatische) Philosophie hat den Gegensatz von Denken und Ausdehnung zu ihrem Ausgangspunkt, zu ihrem Problem. Wie verhält sich das Denken zur Ausdehnung, die Seele zum Körper, die vorstellende Kraft zur bewegenden? Diese Frage löst die leibnitzische Philosophie durch den Begriff der Entwicklung, durch die Monadenlehre, welche jedes Wesen als Individualität, jede Individualität als Entwicklung, die Welt als ein continuirliches Stufen-

reich von Entelechien vorstellt. Diese Philosophie ist durchgängig Entwicklungssystem, zugleich ist sie als solches ein Universalsystem, das sich zu den Gegensätzen der Welt und Philosophie überall versöhnend, ausgleichend, „harmonistisch" verhält und verhalten will.

4. Das Hauptproblem der Philosophie seit Kant ist der Gegensatz von Geist und Natur, Freiheit und Nothwendigkeit. Eben diesen Gegensatz will die Identitätsphilosophie, in welcher Form sie auch auftritt, durch den Begriff der Entwicklung auflösen. Die Identitätssysteme sind sämmtlich Entwicklungssysteme.

Zusatz. 1. Der Gegensatz von Form und Stoff im Sinne der aristotelischen Philosophie kommt dem Gegensatz gleich von Dynamis und Energie, Ursache und Zweck, Causalität und Teleologie. Der Gegensatz von Denken und Ausdehnung im Sinne der vorkantischen Philosophie kommt dem Gegensatz gleich des Idealen und Realen. Der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit im Sinne Kants fällt zusammen mit dem Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung, praktischer und theoretischer Vernunft, intelligibler und empirischer Welt.

Zusatz 2. Das sittliche und wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart stimmen in einer sehr bemerkenswerthen Weise darin überein, daß sie die Entwicklung zu ihrem Princip und ihrer Forderung machen. Auf so vielen Gebieten sowohl der Wissenschaft als des Lebens handelt es sich schon anerkannterweise um nichts höheres als die Durchführung dieses Princips. Die Erziehung weiß seit Pestalozzi, daß sie im Gegensatz gegen alle Geistesdressur und mechanische Abrichtung ihre wahre Aufgabe nur lösen kann, wenn sie in jeder Rücksicht die selbstthätige Entwicklung des Individuums bezweckt und leitet. Auf den verschiedenen Gebieten des öffentlichen Lebens werden die Bedingungen begehrt und eingerichtet, unter denen die gesell-

schaftlichen Interessen jeder Art sich ungehindert und frei entwickeln können. Ein natürlicher Widerspruch erhebt sich gegen alles, das die Selbstentwicklung aufhebt oder hemmt. Sie will auf keinem Gebiet unterdrückt, ebenso wenig forcirt oder künstlich und gewaltsam beschleunigt werden. Wahre Aufklärung ist Entwicklung, Erziehung, selbstthätige Bildung. Jede Aufklärung, die von der Entwicklung d. h. von der vorhandenen Bildungsstufe absieht, ist Aufklärerei. Die befohlene Aufklärung ist vielleicht besser gemeint, aber nicht weniger despotisch, als die verbotene. Lessing hielt es mit der ächten Aufklärung und war einer ihrer größten Führer, er war zugleich ein abgesagter Gegner aller Aufklärerei. Ebenso Kant. Beide waren auch in diesem Punkte kritisch. Deshalb hat Lessing Joseph II. getadelt wegen seiner künstlichen Aufklärungsexperimente, und aus demselben Grunde hat Kant Friedrich den Großen gelobt, weil dieser das Princip hatte, die Geister gewähren zu lassen *). Die heutige Zeit verhält sich zur menschlichen Freiheit anders, als die dogmatische Aufklärung und der Philanthropismus des vorigen Jahrhunderts. Uns gilt die Freiheit als eine Frucht der Entwicklung und nur als eine solche, während sie in der dogmatischen Aufklärungszeit als ein glückliches Geschenk angesehen wurde, das einem Volke zu guter Stunde einbescheert werden könne durch einen menschenfreundlichen Fürsten. — Selbst die Poesie der letzten großen Zeit läßt sich durch dieses Princip erleuchten. Der Mensch in seiner Entwicklung bildet das unerschöpfliche Thema, welches die größten Dichter dieser Zeit erfüllt und beschäftigt hat. Das Ziel der menschlichen Entwicklung ist die harmonische Vollendung des Individuums; das bewegende Princip ist das gewaltige von dem großen Zweck erfüllte Streben; die Probleme sind die Widersprüche, die das menschliche Gemüth einnehmen und mit dämonischer Macht beherr-

*) Fr. H. Jacobi: Etwas das Lessing gesagt hat. Kants Abhandlung: Was ist Aufklärung?

schen. Diese verschiedenen Seiten der Menschenentwicklung finden wir als hervortretende Grundzüge wieder in der Menschendarstellung der Göthe, Schiller, Byron.

§. 72.

Die Entwicklung als wissenschaftliche Methode.

Unter der wissenschaftlichen Methode verstehen wir den bestimmten und geordneten Weg, welchen das Denken nimmt zur Erkenntniß eines Objects, zur Lösung einer Aufgabe. Die zu lösende Aufgabe bestimmt die wegweisende Richtung. Wenn zu einer gegebenen Thatsache die Bedingungen gefunden werden sollen, aus denen sie folgt, so muß die wissenschaftliche Untersuchung von den Erscheinungen zu den Ursachen emporsteigen durch eine fortschreitende Analysis im Wege der Induction. Soll umgekehrt aus den entdeckten Bedingungen die Thatsache abgeleitet und dargestellt werden, so muß die wissenschaftliche Untersuchung von den Ursachen zu den Erscheinungen herabsteigen durch eine fortschreitende Synthesis im Wege der Deduction.

Soll nun ein Object erkannt werden, das vermöge seiner Natur eine Entwicklung bildet, so wird in diesem Fall die Erkenntnißaufgabe nur dadurch gelöst werden können, daß die denkende Untersuchung auf diesen Entwicklungsproceß eingeht und denselben aus dem Begriff der Sache wiedererzeugt. Entwicklung der Sache läßt sich nur erkennen durch Entwicklung des Begriffs der Sache. Hier also fordert die Erkenntniß zur Lösung ihrer Aufgabe Begriffsentwicklung d. h. Entwicklung als wissenschaftliche Methode.

1. Die Entwicklung, die in einem gegebenen Objecte erscheint, geschieht in der Zeit. Entwicklung in der Zeit ist Ge-

schichte. Die chronologische Ordnung bildet den Leitfaden und die Richtschnur zur Geschichtserkenntniß. Die Einsicht in die geschichtlichen Thatsachen (Zeitfolge der Begebenheiten), wie sie geschehen sind, ist eine Aufgabe, die nur gelöst werden kann durch die historische Methode sowohl der Forschung als der Darstellung. Diese Methode erstreckt sich soweit als die zeitliche Entwicklung erkennbar ist und ihre Objecte erkennbar macht.

2. Diese Methode geht zurück bis zu dem Zeitpunkt, wo die geschichtliche Entwicklung beginnt. Sie nimmt das Object auf in seinem Umfange, in seinem zeitlichen Ursprunge; sie zeigt, wie es entstanden ist, läßt dasselbe gleichsam vor unsern Augen aus seinen zeitlichen Bedingungen wieder entstehen und verfolgt von hier aus die Metamorphosen, die das Object im Laufe der Zeit erfährt. Die Entwicklung in der Zeit ist Geschichte; die Entstehung in der Zeit ist Genesis. Die geschichtliche Entwicklung will historisch, der zeitliche Ursprung des Objects genetisch erkannt sein. Nun ist die geschichtliche Entwicklung ein stetiger Bildungsproceß, in dem die Veränderung, also auch das Entstehen (relativ genommen) nicht aufhört. Darum ist die historische Methode durchgängig genetisch. Ihre Richtschnur ist die genealogische Ordnung des Geschehens.

3. Indessen ist die genetische Methode als solche nicht im Stande, ihr Object vollkommen zu durchdringen. Vielmehr steht die Erkenntniß der Entwicklung unter einer Bedingung, ohne welche kein Entwicklungsproceß gedacht werden kann, und welche selbst durch die Mittel der bloß genetischen Methode nicht erkennbar ist. Um in dem zeitlichen Geschehen eine Entwicklung, in dem zeitlichen Ursprung den Anfang einer Entwicklung zu erkennen, muß man wissen, was in diesen Erscheinungen sich hervorbringen will, man muß das Subject kennen, das der ge-

sammten Entwicklung als erzeugende Ursache und innerer Zweck zu Grunde liegt: d. i. das treibende Princip der Entwicklung, ihren Endzweck oder ihre Idee, diesen „λόγος σπερματικός", der im innersten Wesen der Sache als Wille zur Entwicklung enthalten und angelegt ist. Dieser innere, die ganze Entwicklung treibende und beherrschende Zweck fällt weder mit dem zeitlichen Anfange seiner Erscheinung noch mit einer einzelnen Begebenheit seiner geschichtlichen Ausbildung zusammen: er ist der genetischen Methode als solcher unzugänglich und unerreichbar. Hier ist die in der Natur der genetischen Methode gelegene Schranke, welche deutlich zeigt, daß sich die Entwicklung als Object und die genetische Methode als Erkenntniß desselben nicht decken.

Der innere zur Erscheinung drängende Zweck bildet den wahren Ursprung der Entwicklung. In ihm entdecken sich die inneren Widersprüche, welche die Entwicklung treiben. Jetzt erst wird die Entwicklung als solche erkennbar. Die Erkenntniß der Entwicklung aus diesem ihrem wahren Ursprunge ist die philosophische Erkenntniß der Entwicklung oder die philosophische Entwicklungsmethode.

4. Die philosophische Methode der Entwicklung ist der genetischen (historischen) Methode nicht entgegengesetzt, sie ist umfassender und tiefer als diese, sie begreift mehr und dringt in den Kern der Sache; für sie ist der Anfang nur die erste Erscheinungsform des Objects, nicht der Grund und das Wesen desselben. Daher schließt sie die genetische Methode nicht aus, sondern ein. Ohne philosophische Einsicht kann die genetische Methode nur das zeitliche Geschehen, aber nicht in demselben den innern Zweck begreifen, der die Entwicklung ausmacht; ohne genetische Methode kann die philosophische nicht dem geschichtlichen Gange, den die Entwicklung in der That nimmt,

gleichkommen. Sie wird zur dialektischen Construction, die an den widersprechenden Thatsachen der Geschichte als so vielen negativen Instanzen scheitert. Die genetische Methode kann die philosophische nie entbehren. Die philosophische Methode wird die genetische nur dann nicht bedürfen, wenn es sich um eine Entwicklung handelt, die keine Zeitfolge ist, d. h. um eine rein logische Entwicklung. (S. §. 74.)

5. Der Werth und die Bedeutung einer Erscheinung läßt sich nur beurtheilen durch den inneren Zweck, der das Wesen der Erscheinung ausmacht. Wo der Zweck fehlt oder die Einsicht in denselben, ist die Werthschätzung unmöglich. Nur unter diesem Gesichtspunkt läßt sich in der Erscheinung das treibende Princip, der innere Widerspruch erkennen, läßt sich das Zufällige von dem Nothwendigen, das Aechte von dem Unächten unterscheiden. Diese Unterscheidung ist die *kritische* Einsicht. Hier zeigt sich der Unterschied der philosophischen Entwicklungsmethode von der genetischen. Die philosophische Methode ist kritisch, was die genetische, als solche genommen, *nicht* ist. Wenn sie es ist, ist sie es nur vermöge der philosophischen Einsicht.

6. Es giebt eine ächte, die Sache treffende Kritik und eine unächte, die der Sache äußerlich bleibt. Beide beurtheilen den Werth der Sache, beide brauchen ein Beurtheilungsmaß, das sie aus dem Zweck schöpfen, mit dem sie die Sache vergleichen. Die ächte Kritik vergleicht die Sache mit deren eigenem, innerem Zweck; die unächte vergleicht sie mit einem fremden, der das Wesen der Sache nicht trifft. Man kann daher jene auch die objective Kritik, diese die willkürlich subjective nennen. Die wissenschaftliche Bedeutung ist nur bei der ersten. Da nun in der philosophischen Entwicklung der innere Zweck der Sache die Richtschnur der Methode bildet, so leuchtet ein, daß diese Me-

thode nicht bloß der genetischen gegenüber die kritische ist, sondern unter allen Arten der Kritik die methodische Kritik ausmacht, weil sie die Sache nicht von außen beurtheilt, sondern durch ihren innern Zweck gleichsam sich selbst beurtheilen läßt. Die sachgemäße Entwicklung ist zugleich die sachgemäße Kritik.

7. Die Entwicklung der Begriffe ist darum zugleich die Kritik der Begriffe. Die Einsicht in die Entwicklung der Kategorien enthält zugleich die Einsicht in den Werth jeder Kategorie. Diese philosophische Entwicklung der reinen Begriffe, welche zugleich deren Kritik ist, bildet die eigentliche Aufgabe und Methode unserer Wissenschaft. Das Denken ist früher, als die Logik. Der Gebrauch der Kategorien (also auch deren Erzeugung) ist früher, als die Einsicht in ihren Werth und in ihre Probleme. Was in der Logik zum erstenmale geschieht, ist die bewußte sich selbst durchsichtige Entwicklung der reinen Begriffe oder, da diese die nothwendigen Denkfunctionen sind, die bewußte Entwicklung des reinen Denkens selbst. Aehnlich verfährt die Mathematik. Was die Anschauung unwillkürlich construirt hat vor aller mathematischen Einsicht wird durch die letztere zu einer bewußten Construction, zu einer Aufgabe, die eine methodische Lösung und deshalb eine methodische Wissenschaft fordert.

Es bleibt zur Lösung unserer Aufgabe noch die Frage übrig: was ist reines Denken?

Zusatz. Unsre Methode ist die Begriffsentwicklung, die der formalen Logik ist die Begriffseintheilung. Die Unterschiede der Entwicklung sind Stufen, die der Eintheilung sind Arten. Stufen bilden Uebergänge, Arten schließen sich gegenseitig aus. Die Eintheilung fordert Nebenordnung und Unterordnung, die Entwicklung fordert Continuität. Dort wird eingetheilt, hier macht sich die Eintheilung von selbst. Zugleich leuchtet ein, daß auch in diesem

Punkte die formale Logik auf die unsrige hinweist, denn die Eintheilung verhält sich zur Entwicklung nicht etwa wie eine Methode zur andern, sondern wie der Entwurf zur Ausführung. Die vollendete Eintheilung ist Entwicklung. Denn die vollständige Eintheilung darf keine Zwischenart überspringen, und wenn sie den Weg von der Gattung durch die Art zur Unterart durch alle Mittelarten ohne Sprung zurücklegt, so bildet sie eine stetig fortschreitende Spezification des Begriffs, sie ist nicht mehr Eintheilung, sondern Gliederung, wie Plato sie wollte (vgl. §. 21 Nr. 5), d. h. Entwicklung. Die Eintheilung vollendet sich in einer continuirlichen Stufenfolge der Begriffe. Auch Kant fordert zur Vollständigkeit der systematischen Eintheilung außer dem Princip der Homogeneität, welches die oberste Gattung d. h. die höchste Einheit der Erscheinungen sucht, und dem Princip der Spezification, welches die größte Mannigfaltigkeit der Arten verlangt, das Princip der Affinität oder Continuität d. h. das stufenartige Wachsthum der Verschiedenheit, wodurch die Eintheilung die Form der Entwicklung annimmt *).

§. 73.

Das reine Denken.

Gegen das reine Denken sind von den verschiedensten Seiten her eine Menge Einwürfe gemacht worden, die sowohl die Möglichkeit als die Fähigkeit desselben in Anspruch nehmen und bestreiten. Zuletzt hat man das reine Denken für eine Fiction der neusten Philosophie erklärt, für eine Selbsttäuschung, welche aufzuhellen und zu vernichten die erste Pflicht der Kritik sei. Es gebe kein reines Denken; vielmehr sei alles Denken durchgängig

---

*) Kritik d. r. Vernunft. transsc. Dial. Anhang 3. Vgl. meine Gesch. der neueren Philosophie Bd. III. Zweites Buch S. 554—56.

bedingt. Wodurch es bedingt sei, darüber streiten die Ansichten. Die Einen machen es abhängig von der Empfindung, die Andern von der Anschauung, entweder von der empirischen oder von einer ursprünglichen Anschauung, welche selbst soviel ist als eine reine. Alle diese Einwürfe sind so lange scheinbar, als man sich die vorgebrachten Bedingungen des Denkens als ursprüngliche gefallen läßt und nicht weiter frägt: woher die Empfindung? woher die empirische Anschauung? woher die ursprüngliche?

1. Diese Einwürfe nehmen zu ihrer Zielscheibe mit Vorliebe die hegel'sche Philosophie, als ob diese zum erstenmale die Fiction des reinen Denkens gemacht habe, als ob das reine Denken eine besondere Erfindung dieser Philosophie sei. Namentlich Trendelenburgs Untersuchungen nehmen in diesem Punkte ihre Stellung Hegel gegenüber. (Vgl. §. 66. Nr. 4).

Diese Vorstellung ist keineswegs richtig. Verstehen wir unter dem reinen Denken die ursprüngliche, von aller sinnlichen Wahrnehmung unabhängige (logische) Vernunftthätigkeit, so ist die Behauptung desselben so alt, wie die speculative Philosophie selbst. Parmenides, Heraklit, Plato, Aristoteles (νόησις νοήσεως), Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant, Fichte haben eine solche Denkthätigkeit gefordert und gelehrt.

Hält man sich an den Ausdruck „reines Denken“, so ist derselbe typisch geworden keineswegs durch Hegel, sondern durch Kant, der in seinen analytischen Untersuchungen überall darauf ausging, die Vernunftthätigkeiten rein darzustellen: daher Kritik der reinen Vernunft, daher in der transscendentalen Aesthetik die reinen Anschauungen, in der transscendentalen Analytik das reine Denken, der reine Verstand, die reinen Begriffe, in der Kritik der praktischen Vernunft der reine Wille, der reine

Glaube, in der Kritik der Urtheilskraft der reine Geschmack u. s. f. Was man also gegen das reine Denken als solches vorzubringen hat, würde man besser und gründlicher mit Kant ausmachen, als mit Hegel. Dies zur thatsächlichen Berichtigung.

2. Die Sache des reinen Denkens ist einfach genug, und es ist nicht zu befürchten, daß hier dem menschlichen Verstande etwas angekünstelt werden soll, das seiner Natur widerspricht. Das reine Denken ist nichts anderes als das einfache Denken selbst, als die Intelligenz nach Abzug aller der Vorstellungen, die ihr zufällig sind, die von ihr abgesondert werden können, die eben deshalb ihr selbst nicht nothwendig zukommen. Daß ich mir das Object A vorstelle, dazu gehört ohne Zweifel Intelligenz, aber das Object A gehört nicht ebenso nothwendig zur Intelligenz; ich kann mir ebenso gut auch B vorstellen, ebenso gut weder A noch B, ohne die Intelligenz aufzuheben oder in ihrem Wesen zu verändern. So können alle empirischen Vorstellungen von der Intelligenz abgesondert werden, ohne das Vermögen derselben zu vernichten. Und weil sie abgesondert werden **können**, darum **müssen** sie abgesondert werden, wenn die Intelligenz als solche rein dargestellt werden soll. So sagt man, ein Stoff werde rein dargestellt, wenn man ihn von jeder fremden Beimischung befreit. So bleibt von der empirischen Anschauung nach Abzug des empirischen (von außen gegebenen) Inhalts die reine Anschauung übrig: Raum und Zeit, mit deren Aufhebung die Möglichkeit der Anschauung selbst aufgehoben sein würde. Und wie die reine Anschauung = Raum und Zeit (reine Größenbestimmungen) gesetzt werden muß, so ist das reine Denken = reine Begriffe = Kategorien.

So ist das reine Denken nicht das leere, sondern das von allem zufälligen Inhalt befreite d. h. das **nothwendige** Den-

ken, also das Denken, in welchem nichts gedacht, nichts vorgestellt wird, als was es selbst ist: die nothwendige Denkfunction.

3. Es ist gesagt worden, das reine Denken schöpfe die Begriffe nicht aus sich, sondern aus der Anschauung, und lasse diese so entlehnten Begriffe dann für seine eigene Leistung gelten. Es habe die Anschauung fortwährend hinter sich und lasse sich gleichsam heimlich von dieser die Begriffe zustecken, die es dann öffentlich für die seinigen ausgiebt. Die ganze Kunst des sogenannten reinen Denkens bestehe darin, den Souffleur nicht merken zu lassen. Dieses Denken gleiche dem Schüler, welcher thut, als ob er von selbst wisse, was ihm der besser unterrichtete Mitschüler (die Anschauung) zuflüstert. (S. §. 66. Nr. 3.) Aber wo ist die Anschauung, die ohne logische Function zu Stande kömmt? Wenn es eine solche Anschauung nicht giebt, so würde das Denken doch nur der Anschauung entnehmen, was diese von ihm selbst empfangen hat, also vollkommen in seinem Element bleiben. Aehnlich könnte man sagen, daß die Mathematik ihre Größen nicht aus der reinen Anschauung erzeuge, sondern von der empirischen Anschauung abstrahire, z. B. die Vorstellung der Kugel von der Anschauung des Himmelgewölbes. Aber wie ist die Anschauung des Himmelsgewölbes als einer Kugel möglich, ohne daß wir in dieser Anschauung unwillkührlich die Kugel construiren? Wenn wir nun aus dieser unserer Construction die Kugelgestalt abstrahiren, haben wir darum die letztere weniger construirt?

4. Um das Denken in seine reine Thätigkeit zu versetzen, die ihm nichts anderes objectiv macht als seine nothwendigen Functionen, muß zunächst der empirische Inhalt der Vorstellungen ausgeschieden und abgesondert werden. Diese Absonderung geschieht durch Abstraction. Weil es die Abstraction ist, welche

das Denken reinigt, aus welcher uns das reine Denken hervorgeht, darf diese reine Thätigkeit abstractes Denken genannt werden. Aber das reine Denken ist ursprünglich und selbst die Bedingung zur Abstraction. Darum wird es durch die Abstraction nicht erzeugt, sondern wiedererzeugt, nicht hergestellt, sondern wiederhergestellt. Die Abstraction ist das Medium, wodurch das reine Denken sich selbst einsieht, wodurch diese erzeugende Thätigkeit bewußte Thätigkeit wird und zur Selbsterkenntniß gelangt. Erst die Selbsterkenntniß des reinen Denkens ist Logik. Die Logik fordert das reine Denken nicht bloß als erzeugende, sondern zugleich als bewußte Thätigkeit. Wie wäre sonst eine Wissenschaft des reinen Denkens möglich? Aber als bewußte Thätigkeit ist das reine Denken vermöge der Abstraction aus der Anschauung hervor-, also auch durch die Anschauung hindurchgegangen.

5. Hier sehen wir deutlich, was es mit der Anschauung in Rücksicht des Denkens für eine Bewandtniß hat. Anders verhält sich die Anschauung zum Denken, anders zur Denklehre. Als erzeugende (logische) Thätigkeit geht das Denken der Anschauung voraus, als bewußte Thätigkeit geht es aus der Anschauung hervor. Es erkennt sich selbst, indem es sich vermöge der Abstraction aus der Anschauung wiedererzeugt. Darum ist die Anschauung nie Bedingung des Denkens, wohl aber ist sie eine Bedingung auf dem Wege unserer Erkenntniß des Denkens. Sie ist nie eine Bedingung, aus welcher das Denken erzeugt wird, wohl aber darf sie als eine Bedingung gelten, aus welcher das Denken erkannt wird. Es ist falsch, die Anschauung zum Hintergrunde des Denkens zu machen, aber es ist ganz natürlich und selbstverständlich, daß sie den Hintergrund bildet für die Wissenschaft des Denkens. Kurzgesagt: die Anschauung ist

nicht der Realgrund, sondern der Erkenntnißgrund des Denkens, einfach deshalb, weil das Denken selbst den Realgrund der Anschauung ausmacht. Nicht zum erstenmale und nicht bloß an dieser Stelle ist eine gründliche Täuschung dadurch herbeigeführt worden, daß man den Realgrund mit dem Erkenntnißgrunde verwechselt hat. Und das ist es, was Trendelenburgs Untersuchungen durchgängig thun sowohl in ihrer eigenen Sache als in ihrer Polemik. Weil die Anschauung die Begriffe erkennbar macht, darum soll sie die Begriffe erzeugt haben. Weil das Denken als solches in der Erzeugung der Begriffe die Anschauung nicht voraussetzt, darum soll auch die Logik in keiner Weise die Anschauung voraussetzen dürfen, d. h. mit andern Worten: wenn die Anschauung nicht der Realgrund der Begriffe ist, so darf sie auch nie deren Erkenntnißgrund sein. Und wenn in der Logik als der bewußten Erzeugung (Wiedererzeugung) der Begriffe ein Blick auf die Anschauung fällt, so muß an diesen Stellen die Anschauung sogleich zum Realgrund der Begriffe gemacht worden sein. Die Logik hat ein volles Recht, die Anschauung unter ihre Vorbedingungen zu setzen, sie hat ein volles Recht, die Anschauung als Erkenntnißgrund zu brauchen; Beispiele sind Erkenntnißgründe; sie hat ein volles Recht auf die Anschauung als Beispiel. Wenn der Logik aus diesem Gebrauch der Anschauung der Vorwurf gemacht wird, daß sie in Widerstreit mit sich selbst an die Stelle des Denkens stillschweigend die Anschauung setze, daß sie diese als Realgrund der Begriffe zwar fortwährend verleugne, aber selbst fortwährend brauche, so ist es wiederum dieser Vorwurf, der zum Realgrunde macht was lediglich Erkenntnißgrund ist.

Die Anschauung aber als Erkenntnißgrund der Begriffe ist so wenig eine Instanz gegen das Denken als Realgrund der

Begriffe, daß vielmehr die Anschauung niemals dieser Erkenntnißgrund sein könnte, wenn das Denken nicht dieser Realgrund wäre.

Zusatz. Aehnlich verhält es sich mit der Mathematik. Die empirische Anschauung ist ohne Größenconstruction nicht möglich. Also ist die Größenconstruction (reine Anschauung) eine nothwendige Bedingung der empirischen Anschauung. Doch ist die empirische Anschauung früher als die mathematische (bewußte) Größenerzeugung. Wir haben Linien, Flächen, Körper u. s. f. vorgestellt, bevor wir sie mathematisch construirt haben. Ist darum die mathematische Construction weniger eine Erzeugung aus reiner Anschauung? Wenn ich die Construction der geraden Linie sinnlich vorstelle durch den Kreidestrich an der Tafel, so ist dieser Kreidestrich gewiß keine reine Anschauung. Ist er deshalb eine Instanz gegen die reine Anschauung der Linie, gegen die Erzeugung der Linie aus reiner Anschauung? Oder müßte ich wirklich, um diese Entstehung der Linie zu rechtfertigen, zuvor auch die Kreide aus reiner Anschauung erzeugen?

§. 74.

Die logische Entwicklung.

Das Denken als erzeugende Thätigkeit ist eine nothwendige Bedingung zur Anschauung. Darum kann das erzeugende Denken nicht selbst den Bedingungen unterworfen sein, welche die Anschauung setzt. Raum und Zeit sind reine (ursprüngliche) Anschauungen. Als solche entstehen sie nicht allmälig, sie werden nicht erst mit der Zeit, was sie sind, sonst würden beide die Zeit voraussetzen. Sie sind von vorn herein Totalanschauungen, der Raum die unbegrenzte Größe, deren Theile zugleich sind, die Zeit die unbegrenzte Größe, deren Theile einander fol-

gen; jener die Form des Nebeneinander, diese die Form der Succession. Weil Raum und Zeit nicht allmälig entstehen, darum können sie auch nicht durch die Bewegung erzeugt werden, welche selbst nur möglich ist als zeitlicher Proceß. Darum darf das erzeugende Denken, welches diesen Anschauungen zu Grunde liegt, nicht als deren zeitliche Vorbedingung gefaßt werden, sondern als der intelligible Grund, welcher die Zeitfolge von sich ausschließt.

1. Was aus der Natur der ursprünglichen Anschauung nothwendig folgt, das ist durch die ursprüngliche Anschauung gegeben, darum wie diese nothwendig, ursprünglich, bleibend. Keine dieser Folgen vergeht, darum kann man auch von keiner sagen, daß sie entstehe. Die mathematischen Wahrheiten sind. Das mathematische Folgen ist kein zeitliches Folgen. Darum nennt Schopenhauer den mathematischen Grund den Grund des Seins.

Das Denken als erzeugende Thätigkeit (Realgrund) ist nicht zeitlich. Wäre es zeitlich, so könnte die Zeit niemals seine Anschauung, sondern müßte seine Bedingung sein. Das logische Folgen ist ebenso wenig successiv als das mathematische. Jenes liegt den Anschauungen zu Grunde, dieses ist mit der ursprünglichen Anschauung gegeben. Die empirische Anschauung ist in der Zeit. Was aus der empirischen Anschauung hervorgeht, ist den Bedingungen der Zeit unterworfen. Unsre Auffassung der empirischen Anschauung, unsre Abstraction von derselben, unser dadurch vermitteltes Bewußtsein der reinen Anschauungen, des reinen Denkens, unsre darauf gegründete mathematische und logische Erkenntniß sind deshalb nothwendig Entwicklungen in der Zeit.

2. Wäre das Denken als erzeugende Thätigkeit den Be-

dingungen der Zeit unterworfen, so müßte ein Theil seiner Begriffe in der Vergangenheit, der andre in der Zukunft liegen, und es könnte weder einen bleibenden Begriff noch ein in sich abgeschlossenes System nothwendiger Begriffe geben; die nothwendigen Begriffe wären also überhaupt unmöglich. Kein nothwendiger Begriff vergeht, jeder bleibt in der ihm eigenthümlichen Geltung, jeder ist unvergänglich wie die Vernunft selbst; keiner also zeitlich bedingt. Die logische Erzeugung schließt daher die Zeitfolge von sich aus, ihre Entwicklung ist keine Geschichte, sondern eine intelligible Folge der Begriffe und nur in unserer Auffassung, in unserer bewußten Wiedererzeugung der Begriffe, erscheint diese intelligible Folge als successive.

3. Der methodische Fortschritt der Entwicklung geht von den niederen Begriffen zu den höheren. (Vgl. §. 69. Nr. 1.) Die niederen sind die weniger entwickelten, also auch die weniger bestimmten. Je unentwickelter und unbestimmter die Begriffe sind, um so ärmer und abstracter. Daher schreitet die methodische Entwicklung von den abstracten Begriffen fort zu den concreten, von den unbestimmten zu den bestimmten; und da die höheren Begriffe durch die niederen vermittelt, also je höher, um so vermittelter, je niederer, um so einfacher und unmittelbarer sind, so nimmt die Entwicklung ihren Weg von den unmittelbaren Begriffen zu den vermittelten in continuirlicher Stufenfolge.

Also wird unter den nothwendigen Begriffen der erste offenbar der am wenigsten entwickelte, am wenigsten bestimmte, der abstracteste, unmittelbarste, einfachste Begriff sein. Hier liegt die Frage vor uns, mit welcher die Propädeutik schließt und das System der Kategorien sich eröffnet.

§. 75.
Der Gang der logischen Entwicklung.

Der logische Entwicklungsgang ist bestimmt durch seine Aufgabe, durch sein Ziel. Von hier aus läßt sich vorauserkennen, welches die Grundzüge der Untersuchung sein werden, in welche Hauptprobleme sich die Aufgabe des Ganzen zerlegt.

1. Das Ziel, das erreicht sein will, ist die Summe der reinen oder nothwendigen Begriffe (Kategorien). Diese Summe will erkannt sein, nicht als eine Tafel, als ein Katalog, der die Begriffe aufzählt, als ein Aggregat, das sie äußerlich an einander reiht, sondern als ein innerer Zusammenhang, in dem die Begriffe nothwendig zusammengehören und ein Ganzes bilden, als ein System, und zwar als ein Entwicklungssystem. Also kann der höchste Vernunftbegriff, der alle andern in sich enthält, kein anderer sein als der Begriff der Entwicklung selbst. Darum darf man sagen, daß die Methode der Logik und deren Inhalt in Wahrheit dieselbe Sache sind.

2. Die Entwicklung kann nicht gedacht werden ohne Etwas, das sich entwickelt, und welches selbst als Dasein, also überhaupt als Sein, um es ganz allgemein auszudrücken, begriffen sein will. Das ist die erste und einfachste Grundbestimmung. Dieses Sein muß tiefer gedacht werden als das Wesen, aus welchem die Entwicklung folgt, als das Sein, welches der Entwicklung zu Grunde liegt, d. h. als Grund. Das ist die zweite, tiefer dringende Hauptbestimmung. Endlich dieses Wesen (Grund) will gedacht sein als der Zweck, der die Entwicklung durchdringt, sie erst zu dem macht was sie ist, ihren Begriff erfüllt; dieser Zweck will gedacht sein als Selbstzweck (Idee) d. h. als der Begriff, der sich verwirklicht. (Vgl. §. 70. Nr. 2.) Das ist die dritte tiefste und vollendende Grundbestimmung.

3. Also sind in der Richtung vom einfachsten zum höchsten Begriff die Grundgedanken, in denen wir zugleich die Hauptabschnitte unseres Systems vorauserkennen:

I. Der Gedanke des Seins.

II. Der Gedanke des Wesens oder des Grundes.

III. Der Gedanke des Begriffs oder des Zwecks.

Die Logik in dieser Aufgabe ist das Organon der Entwicklung: eine Wissenschaft, welche die Entwicklung begreifen lehrt und darum *zugleich* das Denken, das Sein und das Erkennen.

Zweites Buch.

System der Kategorien.

Erster Abschnitt.
Die Lehre vom Sein.

Erstes Capitel.
Die Qualität.

§. 76.
Das Sein.

Der erste Begriff ist der unbestimmteste, abstracteste, unmittelbarste, einfachste: das Element aller übrigen, das reine Denken in seinem unentwickelten Zustande, in seiner einfachen Position. Es ist der Begriff, mit dessen bewußter Einsicht die Selbsterkenntniß des reinen Denkens beginnt und die Abstraction von dem empirischen Inhalt der Vorstellungen endet. Da das reine Denken als bewußte Thätigkeit aus der Abstraction hervorgeht, so ist der letzte Begriff in Rücksicht der Abstraction zugleich der erste in Rücksicht des reinen Denkens, so ist der abstracteste Begriff zugleich der elementarste. Dieser Begriff ist das Sein.

1. Die Abstraction verallgemeinert die Vorstellungen. Ihre Bahn ist dadurch bestimmt. Sie beginnt mit den Einzelvorstellungen, um mit der allgemeinsten Vorstellung zu enden. In ihrem Ausgangspunkt sind die Vorstellungen durchgängig bestimmt und unterschieden, in ihrem Zielpunkt ist diese Verschie-

denheit völlig aufgehoben. Die Einzelvorstellung läßt sich keiner andern überordnen, die allgemeinste Vorstellung läßt sich keiner andern unterordnen. Sie ist die unterschiedslose Einheit, die nicht weiter aufgelöst werden kann. Mit dieser Vorstellung endet das analytische Denken (die Abstraction), hier beginnt das synthetische Denken (Entwicklung der reinen Begriffe).

2. Im Sein sind die Unterschiede aufgehoben, also die Einheit gesetzt. Es ist der Ausdruck unterschiedsloser, also unmittelbarer Einheit. Wo eine solche Einheit ausgedrückt werden soll, geschieht es durch diesen Begriff. Jedes Urtheil verbindet zwei Vorstellungen in unmittelbarer Weise; daher bildet der Begriff des Seins die Form jedes Urtheils und erscheint in der Copula als das Band, welches Subject und Prädicat unmittelbar verknüpft. Was sich in unsern Vorstellungen nicht weiter auflösen läßt, was sich als ein völlig unbestimmtes oder erst zu bestimmendes darstellt, nimmt den Begriff des Seins zu seinem Ausdruck. Die Seelenzustände, die nicht in deutliche Begriffe auflösbar sind und mit unserem Selbst so unmittelbar zusammenfallen, daß sie sich nicht als bestimmte Objecte davon ablösen lassen, erklären sich gewöhnlich in diesem unbestimmtesten aller Begriffe, der nichts ausdrückt als unmittelbare Einheit („es ist mir so").

3. In dem Sein wird also nichts vorgestellt, wodurch sich Vorstellungen unterscheiden, also kein bestimmtes, kein empirisches, kein anschauliches, geschweige ein von dem Denken unabhängiges Object. Wenn ein solches Object überhaupt vorstellbar wäre (was es leicht begreiflicherweise nicht ist), so müßte es doch offenbar vorgestellt werden als vom Denken verschieden, grundverschieden, so müßte es diesen Unterschied als Merkmal an sich tragen. Wo ist im Sein überhaupt ein zu unter-

scheidendes Merkmal? Wo ist das Merkmal, das ihm zukäme im Unterschiede vom Denken?

Aber man unterscheidet ja Denken und Sein; die Formel, die diesen Unterschied ausspricht und bis zum Gegensatz spannt, hat eine typische Geltung. Es ist die Formel, die das Erkenntnißproblem enthält. Dann versteht man unter dem Denken das erkennende Subject, unter dem Sein das erkennbare Object, alles Erkennbare. Ist das Denken nicht auch erkennbar? Will es nicht auch erkannt werden? Also gehört es als erkennbares Object ebenfalls unter das Sein. Also ist in jener Unterscheidungsformel von Denken und Sein (wenn nicht etwa das Denken von dem Erkennbaren ausgeschlossen sein soll), das Denken im Sein mitbegriffen und das Sein gedacht nicht als ausschließend, sondern als allumfassend.

4. Es ist also einleuchtend, daß das Sein, da es weder etwas unabhängig vom Denken noch eine empirische Vorstellung sein kann, nichts anderes ist als denkbar, ein bloßes Denkobject, ein reiner Gedanke, eine Kategorie, die erste und unbestimmteste von allen. Dieser Begriff ist unterschiedslos, darum, wie es scheint, der Möglichkeit jedes Widerspruchs entnommen. Wo keine Merkmale sind, da können auch keine widerstreitenden Merkmale sein, da ist vollkommene Einheit. Nehmen wir nun einen Standpunkt, dem der Widerspruch als undenkbar, als unmöglich erscheint, dem viele Merkmale in demselben Begriff als widersprechend erscheinen, da sich die Vielheit der Merkmale mit der Einheit des Begriffs nicht verträgt, so erklärt sich auf diesem Standpunkt der Satz: das Sein ist der einzig denkbare, der einzig nothwendige, der einzig wahre Begriff.

Zusatz. Darum galt den Eleaten das Sein als Grundbegriff (vgl. §. 13.): das εἶναι des Parmenides. Darum galt aber auch dem Parmenides das Sein nicht als etwas von dem Denken

Verschiedenes, sondern als mit dem Denken identisch. Denn wäre es vom Denken verschieden, wie könnte es noch unterschiedslos, wie könnte es noch widerspruchslos sein? Daher der Satz des Parmenides: τωυτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.

§. 77.

Der Widerspruch im Begriffe des Seins: das Nichtsein.

Ist das Sein in der That widerspruchslos? Ein Begriff widerspricht sich, wenn er entgegengesetzte Merkmale in sich vereinigt. Aber im Begriffe des Seins sind gar keine Merkmale enthalten, also auch keine entgegengesetzten. Das Sein als Abstractum ist inhaltslos, also auch widerspruchslos; es schließt alle Unterschiede, also auch alle unterscheidende Thätigkeit von sich aus.

1. Doch wenn das Sein in der That unterschiedslos wäre, wie könnte es gedacht werden? Wenn es nicht gedacht werden könnte, wie könnte es sein? Wie wäre es als Begriff, als Denkobject möglich? Und wie wäre es überhaupt möglich, wenn es nicht Begriff, nicht Denkobject wäre? In der That kommen dem Sein in derselben Rücksicht entgegengesetzte Merkmale zugleich zu. Es schließt als Begriff alle Unterschiede von sich aus, es ist dieser Begriff nur als diese unterschiedslose Einheit. Es schließt als Begriff (als Denkobject) die denkende Thätigkeit, die zugleich unterscheidende Thätigkeit ist, ein und ist ohne dieselbe als Begriff offenbar unmöglich. Das ist der im Begriff des Seins enthaltene Widerspruch.

Vergleichen wir das Sein mit dem Denken, so ist es demselben sowohl gleich als ungleich, sowohl die Bejahung als Verneinung des Denkens. Es ist als Begriff, als Denkact eine Bejahung des Denkens. Es ist als der unterschiedslose Begriff

die Aufhebung aller Unterschiede, aller unterscheidenden Thätigkeit, auch des Unterschieds zwischen Denkendem und Gedachtem, zwischen Subject und Object, also die Verneinung des Denkens. Vergleichen wir das Denken mit dem Sein, so ist es demselben sowohl gleich als ungleich, sowohl dessen Bejahung als Verneinung. Das Denken *ist*, es ist als die noch unbestimmte Möglichkeit der Begriffe bloß diese einfache Position, die sich als Sein, als bloßes Sein erklärt; aber das Denken ist als erzeugende Thätigkeit nicht bloß Sein und würde, wenn es in der That nichts weiter wäre, aufhören zu sein, was es ist.

Das Sein als Begriff widerspricht sich. Das Denken als Sein widerspricht sich ebenso sehr. Wie also will man den Widerspruch im Sein leugnen, wenn man doch das Sein als Begriff unmöglich verneinen kann und zugleich als Gegentheil des Denkens unwillkürlich behaupten muß?

2. Sobald das Sein als reiner Begriff oder als Kategorie und die Kategorie als Denkact betrachtet wird, ist der Widerspruch im Sein einleuchtend. In jedem andern Fall ist dieser dem Begriff inwohnende Widerspruch nicht zu entdecken. Aber wie läßt sich das Sein anders betrachten, denn als Begriff, als Kategorie? Wie läßt sich die Kategorie anders betrachten, denn als Denkact?

Der andere Fall ist Hegels oft bemerkter Fehler, der innerhalb der Schule wiederholt und vergröbert worden ist. Es wird erklärt: das Sein ist inhaltslos, also leer. Das leere Sein ist gleich Nichts. Hier sind Sein und Nichts zwei verschiedene Namen für dieselbe Sache, nämlich für das Inhaltslose oder das Leere: zwei entgegengesetzte Namen, nicht zwei entgegengesetzte Merkmale! Was man erklärt hat, ist eine Tautologie, kein Widerspruch! Man hat dieselbe Sache, nämlich das Vacuum, zweimal bezeichnet, das einemal positiv als *Sein*, das anderemal

negativ als Nichts. Offenbar ist man nicht einen Schritt weiter gekommen. Um den Widerspruch nachzuweisen, müßte man nicht das Vacuum unter anderem Namen wiederholen, sondern im Vacuum den horror vacui entdecken. Dieser horror vacui im Sein ist das Denken.

3. Wird das Sein betrachtet abgesehen vom Denken, nicht als Denkbegriff, nicht als Ausdruck der Denkthätigkeit, so wird in diesem Sein an sich der Widerspruch von den Einen umsonst gesucht, von den Andern umsonst geleugnet. Jene finden ihn nicht, weil sie in der leeren Bestimmung verweilen. Diese können ihn nicht vermeiden, so sehr sie sich anstrengen, weil sie das Sein dem Denken entrücken wollen und doch zugleich als Denkobject behandeln. Wie könnten sie sonst von ihm reden?

In beiden Fällen ist die Auffassung dogmatisch. Die entgegengesetzte ist kritisch. Unabhängig vom Denken giebt es kein Sein als Begriff. Ohne Begriff giebt es kein Sein als Denkobject, als gedachtes Sein. Was ist das Sein, wenn es nicht gedacht ist?

Unabhängig vom Denken giebt es keine Begriffe, auch keine Widersprüche der Begriffe, also auch keine Entwicklung der Begriffe. Die sogenannte „Selbstbewegung der Begriffe" ist nichts anderes als die selbstthätige Entwicklung des Denkens, und unabhängig vom Denken eine Fiction.

4. Denken und Sein sind identisch. Denken und Sein sind nicht identisch. Die Identität wird erklärt in dem Begriffe Sein; die Nichtidentität in dem Begriffe Nichtsein. Beide Wahrheiten sind aufs äußerste entstellt worden. Wenn Denken und Sein identisch wären, so hat man gefolgert, müßten die Gedanken gleich den Dingen, die Vorstellungen Realitäten sein. Wenn das Sein gleich dem Nichts wäre, so würde dadurch das Absolute d. h. Gott für Nichts erklärt. So enthalte der erste

Satz die äußerste Unvernunft, der zweite den äußersten Nihilismus. Das Sein ist kein Ding, sondern ein Begriff, und das Denken ist kein beliebiges Vorstellen. Das Sein ist nicht der absolute oder höchste Begriff, sondern der elementarste und in der Entwicklung der Begriffe der unvollkommenste. Aber auch von diesem Begriff sagen wir nicht, daß er dem Nichts gleich, sondern daß er sich selbst nicht gleich sei d. h. daß er sich selbst widerspreche.

5. Das Denken muß den Begriff des Seins zugleich bejahen und verneinen, d. h. es muß den Widerspruch in diesem Begriff einsehen. Der Einsicht in den Begriff folgt nothwendig diese Einsicht in seinen Widerspruch. Wenn das Sein so wäre, wie die widerspruchslose Bejahung dieses Begriffs fordert, so könnte es nicht gedacht werden. Es wird gedacht, also es ist nicht: es widerspricht sich. Diese Folgerung entwickelte Gorgias aus dem Princip des Parmenides. Das Denken ist genöthigt, das Sein zu bejahen: diese Nothwendigkeit zeigt Parmenides. Das Denken ist genöthigt, dem Sein zu widersprechen: diese Nothwendigkeit zeigt Gorgias.

Wenn aber das Sein zugleich bejaht und verneint werden muß, wenn von ihm zugleich gilt, daß es ist und nicht ist, so erzeugt sich das Denkproblem: wie muß diese Einheit von Sein und Nichtsein begriffen werden?

Zusatz. Ich begegne hier einigen Einwürfen, welche Trendelenburg gegen mich insbesondere richtet *). So viel ich sehe, sind dieser Einwürfe vier, deren jeder mit der Wendung beginnt: „es ist kühn u. s. f." Was ist kühn? Denn ich bin bereit diese Kühnheit sofort zurückzuziehen, die an dieser Stelle nichts anderes sein soll als das Gegentheil der Besonnenheit.

1. „Es ist kühn, gleich zu Anfang, das reine Denken, durch

*) Log. Untersuchungen (2. ergänzte Aufl.) Th. I. S. 124 flgd.

die Abstraction von allem Inhalt erzeugt, also das ausgeleerte Denken als erfüllt vom Wesen der Dinge zu bezeichnen. Diese Kühnheit ist allerdings ein immanenter Widerspruch, aber nicht des Begriffs, sondern des begreifenden Kopfes." Es ist also nur mein Widerspruch oder meine Unbesonnenheit, in einem Athem gesagt zu haben, das Denken sei leer und zugleich erfüllt, in einem Athem gesagt zu haben: das Leere sei nicht leer, sondern voll. Aber wo habe ich etwas der Art gesagt? Ich sollte gesagt haben, das reine Denken sei das leere Denken, da ich gerade diese Gleichstellung ausdrücklich verneint habe? Ich sollte das reine Denken erzeugt werden lassen durch Abstraction von allem Inhalt, da ich ausdrücklich erklärt habe, es werde erzeugt durch Abstraction von allem zufälligen (äußerlich gegebenen) Inhalt? Ist denn der zufällige Inhalt aller Inhalt? Giebt es nicht einen Inhalt, den das Denken empirisch aufnimmt, den es deshalb von sich absondern kann, den es deshalb von sich absondern muß, wenn es seine Thätigkeit rein darstellen will? Ist das so gereinigte Denken leer? Dann dürfte es entweder gar kein Denken unabhängig von der Erfahrung geben d. h. kein ursprüngliches Denken, oder alles ursprüngliche Denken, weil es keinen empirischen Inhalt hat (denn es ist ja erst die Bedingung zur Erfahrung), müßte leer sein, ohne allen Inhalt, also keine erzeugende Thätigkeit. Wenn das reine Denken gleich wäre dem leeren Denken, dann würde mich der Widerspruch treffen, den Trendelenburg nicht in meinem Kopfe entdeckt, sondern mir nur auf den Kopf zusagt. Denn wo ich reines Denken gesagt habe, sagt er „ausgeleertes Denken". Es sollte ein Widerspruch sein, daß das reine Denken nicht leer ist, daß ich in dem reinen oder ursprünglichen Denken eine erzeugende Thätigkeit sehe? Denn das reine Denken ist doch nichts anderes als das von der Erfahrung gereinigte, in den ursprünglichen Zustand vor aller Erfahrung zurückversetzte Denken. So sollte es wenigstens der Verfasser der logischen Untersuchungen nicht sein, der mir diesen Widerspruch schuld giebt, denn er selbst behauptet nachdrücklich genug ein ursprüngli-

ches Denken vor aller Erfahrung; er selbst erklärt dieses ursprüngliche Denken, das erst Erfahrungen machen soll, also zunächst erfahrungslos (in diesem Sinne rein oder leer) ist, für eine erzeugende Thätigkeit; er selbst erhebt diese Lehre unter die Grundzüge seiner logischen Untersuchungen. Wenn also der obige Einwurf aus der falschen Form, in der er mich nicht trifft, in die richtige gebracht wird, so fällt er auf Trendelenburg selbst zurück, und ich bin keineswegs so „kühn", ihn gegen sich selbst zu vertheidigen.

2. Dem ursprünglichen Denken stellt Trendelenburg das ursprüngliche Sein als (vom Denken unabhängige) Realität, als Ding an sich gegenüber. Ich habe das Sein als Begriff genommen und zwar als den ersten und einfachsten, der aus dem Denken hervorgeht. Das ist die zweite mir vorgeworfene Kühnheit — „dieser Sprung mit einem Satz aus dem Subject ins Object". Ein anderes nämlich sei der Begriff Sein; ein anderes das wirkliche (vom Denken unabhängige) Sein, die Realität als solche. Ich hätte nur das erste erreicht und meinte das zweite gewonnen zu haben. Daher wird mir gesagt: „es ist kühn, den ganzen Idealismus, die ganze Weltanschauung, so leichten Griffes erobern zu wollen."

Wenn ich es gemeint hätte! Wenn ich in der That das Sein zuerst als eine vom Denken völlig unabhängige und grundverschiedene Realität gesetzt und dann aus dem Denken als bloßen Begriff abgeleitet hätte, so würde der Einwurf im Recht sein. So hätte ich zuerst Trendelenburgs Vorstellung vom Sein bejahen und dann die meinige hinzufügen müssen, um jetzt in den offenbarsten Widerspruch zu gerathen.

Aber ich habe das Sein als eine vom Denken unabhängige Realität ebenso ausdrücklich verneint, als vorher die Leerheit des reinen Denkens. Auch sehe ich keine Möglichkeit, eine solche Realität zu bejahen. Entweder gilt mir das Sein als eine empirische Realität oder als eine transscendentale d. h. ursprüngliche. Im ersten Fall muß ich mir sagen, daß das Sein als empirische Reali-

tät, als Erfahrungsobject nicht unabhängig sein kann von den Bedingungen der Erfahrung, also abhängig ist von den Grundbegriffen, ohne welche Erfahrung nicht stattfindet. Im zweiten Fall muß ich mir sagen, daß das Sein als ursprüngliche allen Erscheinungen zu Grunde liegende Realität selbst nicht erfahrbar, sondern nur denkbar ist, intelligibel wie das kantische Ding an sich. Ist es aber denkbar, so kann es von den Bedingungen des Denkens nicht unabhängig sein. Ist es nicht denkbar, so verschwindet mir die letzte Möglichkeit seiner Bejahung.

Dieses ursprüngliche Sein dem ursprünglichen Denken gegenüber ist in den logischen Untersuchungen einer der dunkelsten Punkte, dem selbst der Schein einer Helligkeit fehlt. So schwankend und widerspruchsvoll sind schon die Bezeichnungen, mit denen es eingeführt wird. Es gilt als das „allgemeine Sein". Darunter darf man alles verstehen, was ist, also auch das Denken. Aber das Sein soll dem Denken als Realität gegenüber stehen, als ob das Denken nicht auch Realität wäre! Jetzt ist es ein besonderes Sein, jetzt heißt es „das äußere Sein", „die äußere Welt des Seins", es wird gesagt: „als ein nach außen gleichsam ausgegossenes begegnet uns das Sein zunächst" *). Ist das Sein ein ursprüngliches Wesen, so möchte ich wissen, mit welchem Recht man das Denken davon ausschließt. Wird aber diese Realität dem Denken gegenüber gestellt, als äußeres Sein, als Außenwelt u. s. f., so möchte ich wissen, mit welchem Rechte dieses relative Sein (denn alles Aeußere ist relativ, bezogen auf ein Inneres, das ihm correspondirt) noch ursprünglich genannt wird; so möchte ich wissen, mit welchem Rechte dieses relative Sein, das in Rücksicht auf das Denken als äußeres Sein gilt, vom Denken unabhängig sein soll. Wenn hier nicht der offenbarste Widerspruch vorliegt, so soll man niemand mehr einen Widerspruch vorwerfen.

Ist nicht das Sein zufolge der logischen Untersuchungen der er-

*) Log. Unters. Th. I. S. 132. 133. 141.

zeugende Grund der äußeren Bewegung? Ist nicht das Substrat der äußeren Bewegung nach den logischen Untersuchungen die Materie? Was ist noch für ein Unterschied zwischen dem ursprünglichen Sein und der Materie? Oder ist gar keiner? Ist das ursprüngliche Sein nur der abstracte Ausdruck für die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Materie?

Auch möchte ich wissen, wie die logischen Untersuchungen diese ihre Vorstellung des Seins vor sich selbst rechtfertigen. Sie rechtfertigen ihre Begriffe aus der Bewegung. Aus welcher Bewegung rechtfertigt sich dieser Begriff? Da sie das Sein dem Denken gegenüber behaupten, so müssen sie doch von diesem Sein irgend einen Begriff haben. Wie ist dieser Begriff möglich? Ohne Denken offenbar ist er nicht möglich. Wie aber soll das Sein, welches dem Denken als grundverschieden, als völlig unabhängig gegenübersteht, gedacht werden? Das gedachte Sein wird von dem ursprünglichen realen Sein ausdrücklich unterschieden, also ist das reale Sein als ursprüngliches das nicht gedachte, das nicht zu denkende. Wie aber ist davon überhaupt eine Vorstellung möglich?

Die logischen Untersuchungen verstehen unter dem Sein das Object des Denkens, und dieses Object setzen sie als vom Denken unabhängig, und dieses von dem Denken unabhängige Object suchen sie dann durch das Medium der Bewegung, deren Theorie wir kennen gelernt haben, erkennbar zu machen. Ein vom Denken unabhängiges Object ist ein Object ohne Subject, ein Object ohne Vorstellung, ein *Object an sich*. Auf diesem Begriff fußen die logischen Untersuchungen, und von hier aus erscheint ihnen der Uebergang vom Denken zum Sein als „jener Sprung mit einem Satz aus dem Subject ins Object". Sie meinen, daß zu einem solchen Uebergange ein Sprung gehört. Sie meinen, daß zwischen Subject und Object, zwischen Denken und Sein der breite Graben, der Abgrund liegt, den das Denken nur an der Leine der Bewegung überwinden, aber nicht von sich aus überspringen könne. Aber wie, wenn zwischen Subject und Object dieser breite Graben,

dieser Abgrund in Wahrheit **nicht** ist? Dann würde in der Vorstellung desselben den logischen Untersuchungen als Sprung erscheinen, was in der That ein einfacher Schritt thut. Dann würden unter dieser Vorstellung sich alle Maßregeln empfehlen, die getroffen werden, um sich über dem Abgrunde zu halten, deren Geltung aber in demselben Maße schwindet, als der Abgrund der Ebene gleich ist. Der Abgrund wäre vor dem Object an sich. Aber das Object an sich ist unter allen dogmatischen Vorstellungen die widerspruchsvollste. Es war eine der einfachsten und wichtigsten Einsichten der kritischen Philosophie, daß das Ding an sich kein Object und das Object niemals Ding an sich ist. Es war einer der ersten Sätze der Wissenschaftslehre, daß das Nicht=Ich Object des Ich, darum selbst im Ich und durch das Ich gesetzt sei. Es ist eine der Grundwahrheiten, die Schopenhauer im Eingange seiner Philosophie so nachdrücklich hervorhebt, so hell erleuchtet, daß das Object Vorstellung sei und darum durchgängig bedingt durch das Subject.

Das Sein ist für uns kein Object an sich, das als solches nur durch einen Sprung erreichbar d. h. ebenso unerreichbar wäre, als jener Sprung unmöglich, sondern es ist eine nothwendige Vorstellung des Denkens, ein Denkobject, gedachtes Sein.

3. Mit diesem Begriff nun soll ich weiter so umgegangen sein, als die logischen Untersuchungen mit mir umgehen: ich soll ihm den Widerspruch auf den Kopf zugesagt haben. Das ist die dritte mir vorgeworfene Kühnheit. Ein Widerspruch im logischen Sein, „das von Alters her der Satz der Identität und des Widerspruchs vor dem Widerspruch behütet"! Wo liegt hier der Einwurf? Etwa darin, daß es „von Alters her" feststehen soll, das logische Sein widerspreche sich nicht? Giebt es nicht auch Begriffe, die von Alters her durch den Satz des Widerspruchs **bedroht** sind? Ist nicht unter diesen Begriffen einer der ersten die **Bewegung**? Der Satz des Widerspruchs zeugt für das Sein, er zeugt gegen die Bewegung. Beide Zeugnisse sind von Alters her, sie sind sogar gleich alt, doch hat sich der Verfasser der logischen Untersuchungen durch jenes alte

Zeugniß nicht hindern lassen, die Bewegung für widerspruchslos zu erklären; er sollte mich also ebenso wenig durch das alte Zeugniß hindern wollen, den Begriff des Seins nicht für widerspruchslos zu halten.

Doch ich lasse die alten Zeugnisse gern gelten. Ich darf mich sogar für meinen Fall auch auf alte Zeugnisse berufen. Denn es ist ebenfalls von Alters her eingesehen worden, daß der Begriff des Seins dem Widerspruche verfällt, daß das widerspruchslose Sein nicht ist oder daß das Sein nicht widerspruchslos ist. Gegen das widerspruchslose Sein der Eleaten zeugt Gorgias in seiner Schrift περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Gegen das Sein als das widerspruchs- und unterschiedslos Eine zeugt Plato in seinem Parmenides.

Indessen wie auch die alten Zeugnisse sein mögen, ich würde mich durch keines in der Einsicht hindern lassen, daß das Sein ebenso nothwendig zu setzen als unmöglich festzuhalten ist, daß das Denken ebenso nothwendig das Sein behaupten muß, als es unmöglich in ihm beharren kann, daß dieser Widerstreit zwischen Denken und Sein, zwischen Begriff und Sein, ein Widerspruch ist in dem Begriffe des Seins. Oder man beweise mir 1) daß ein Begriff kein Denkact sei, 2) daß das bloße Sein etwas anderes sei als Gedanke, als Begriff, d. h. daß es kein Begriff sei, 3) daß das gedachte Sein oder das Sein als Begriff, als Denkact in der That nichts anderes sei als bloßes Sein. Wenn aber das Sein als Begriff oder Denkact nicht bloßes Sein ist, so leuchtet der Widerspruch vollkommen ein, um den es sich handelt.

Der Widerspruch zwischen Denken und Sein ist in der einfachsten Form nichts anderes, als was die Philosophie in ihren dogmatischen Systemen oft genug erfahren hat. Das Denken setzt einen Begriff, der wenn er der endgültige Grundbegriff, das ausgemachte Princip wäre, die Möglichkeit des Denkens selbst und damit seine eigene Möglichkeit aufheben würde. Wenn in der That das Wesen der Dinge so wäre, wie es in solchen Systemen (z. B. im Materialismus) gedacht wird, so wäre unmöglich, daß es überhaupt ge-

dacht wird. Ist ein solcher Begriff nicht durch das Denken gesetzt? Ist er also nicht eine Folge des Denkens? Widerstreitet diese Folge nicht ihrem Grunde? Darum ist diese mir entgegengeworfene Bemerkung unrichtig: „Gerade weil aus dem Sein des Denkens kein anderes Sein als das Denken folgt, hebt die Folge ihren Grund nicht auf. Der ersonnene Widerspruch ist nur ersonnen.“ Nein, er ist nicht ersonnen, sondern erfahren. Es ist der Widerspruch, in den die Philosophie in der Lösung ihrer Probleme geräth und an dem die dogmatischen Lösungen sämmtlich scheitern.

4. Die letzte mir vorgerückte Kühnheit bezieht sich auf den folgenden Begriff; doch will ich gleich an dieser Stelle antworten, weil der Zusammenhang mich dazu auffordert. Es sei kühn, „das Sein, welches nicht ist (d. h. nichts) zu verstehen etwa als ein Sein, welches halb schon ist und halb noch nicht ist, denn das erst heiße etwa Werden“ *). In diesem Einwurf bemerke ich, daß eine mir völlig fremde und ungünstige Erklärung sich nicht weniger als dreimal in meine Sache gemischt hat. 1) Nicht was „etwa Werden“ ist, sondern was es in der That ist, habe ich zeigen wollen. 2) Ein Sein aber, welches halb schon ist und halb noch nicht ist, ein solches halbirtes Sein und Nichtsein ist nicht einmal „etwa Werden“, sondern eine mir ebenso unverständliche als fremde Vorstellung. Ich bin es nicht, der diesen Ausdruck gebraucht hat, unter dem ich mir nicht etwa Werden, sondern in der That nichts zu denken weiß. 3) Ich habe gesagt „das Sein, welches nicht ist“. Die Parenthese „d. h. nichts“ ist eine fremde Einschiebung, die meinem Sinn direct widerstreitet. Nichtsein ist nach meiner ausdrücklichen Erklärung keineswegs nichts, sondern der Ausdruck für den Widerspruch im Begriffe des Seins. Das Sein, welches nichts ist, bleibt nichts. Das Sein, welches nicht ist, d. h. welches sowohl bejaht als verneint werden muß, fordert einen Begriff, der Sein und Nichtsein vereinigt, nicht etwa zur Hälfte das eine

*) Log. Unters. Th. I. S. 126.

und zur Hälfte das andere, sondern beides zugleich ist. Dieser Begriff ist Werden.

Was zuletzt „den Affect einer Gewißheit ohne Wahrheit" betrifft, den der Verfasser der logischen Untersuchungen in meiner Erklärungsweise der ersten Begriffe gefunden haben will, so bin ich mir gar keines Affects in dieser Sache bewußt und kann daher in jener Wendung kein Urtheil erkennen, wogegen ich nöthig hätte, etwas zu sagen.

§. 78.
Das Werden.

Das Sein als Begriff widerspricht sich, denn es muß als Begriff sowohl bejaht als verneint werden. Die bejahende Erklärung ist die Setzung (einfache Position), die verneinende die Aufhebung. Also muß von dem Sein beides zugleich gelten, sowohl daß es ist, als nicht ist. Es will gedacht sein als Sein, welches nicht ist, oder als Einheit von Sein und Nichtsein d. h. als Werden.

1. Das Werden ist Proceß, und zwar ist es Proceß als reiner Begriff, in dem nichts weiter enthalten ist als die Verneinung und Bejahung des Seins in Einem. Also sind im Werden beide Bestimmungen begriffen: sowohl das Sein als das Nichtsein. Das im Werden begriffene Sein ist Entstehen; das im Werden begriffene Nichtsein ist Vergehen. Entstehen ist werdendes Sein, Vergehen ist werdendes Nichtsein. Werden ist daher Entstehen und Vergehen.

2. Aber es giebt im Werden kein Sein, aus welchem das Nichtsein ausgeschlossen wäre, und ebenso wenig ein Nichtsein, aus welchem das Sein ausgeschlossen wäre; vielmehr ist das Werden durchaus die Einheit beider Bestimmungen, und es wird in diesem Begriff nichts anderes gedacht als diese Einheit.

Darum sind Entstehen und Vergehen nicht etwa zwei verschiedene Processe, die sich in das Werden theilen, als ob dieses erst das eine und dann das andere wäre, sondern das Entstehen ist zugleich Vergehen und umgekehrt.

Es giebt deshalb im Werden weder ein absolutes Entstehen noch ein absolutes Vergehen, denn in beiden Fällen müßte ein Nichtsein begriffen werden, welches gleich Nichts wäre. Es giebt mithin im Werden keine Grenzpunkte, in denen es entweder anfängt oder aufhört oder stillsteht. Es giebt in dem Begriffe des Werdens weder Anfang noch Ende noch Unterbrechung; es muß gedacht werden als anfangslos, endlos, stetig. Entstehen und Vergehen sind in ihm vollkommen identisch.

3. Ohne Widerspruch im Begriffe des Seins giebt es kein Werden. Ohne diesen Widerspruch ist die Einheit von Sein und Nichtsein d. h. das Werden undenkbar, also der Begriff des Werdens unmöglich. Wenn man daher das Sein als widerspruchslose Einheit faßt, wie Parmenides der Eleat, so muß man folgerichtig nicht bloß alle Vielheit und alle Unterschiede, sondern auch alles Werden verneinen, wie Zeno der Schüler des Parmenides. (Vgl. §. 13. Nr. 3. und §. 76. Zusatz.) Dann bilden Sein und Nichtsein ausschließende Gegensätze, dann gilt der Satz: entweder Sein oder Nichtsein!

Ist aber der Begriff des Werdens unmöglich, so ist alles unmöglich, das ohne den Begriff des Werdens nicht gedacht werden kann: Zeit, Bewegung, Veränderung, Leben, Entwicklung, Geist, Freiheit u. s. f. Also auch das Denken selbst.

Dieser Zusammenhang der Begriffe Sein, Nichtsein und Werden, wie er so eben entwickelt worden, ist eine natürliche und der lebendigen Anschauung geläufige Verbindung, und es läßt sich den Gegnern dieser Entwicklung leicht zeigen, daß in der Erfahrung genau dieselbe Begriffsverbindung bejaht wird, die

als logischer Zusammenhang ungültig sein soll. Und doch leuchtet ein, daß dieser Zusammenhang in keinem gegebenen Falle gelten darf, wenn er als solcher unmöglich ist. Nehmen wir als Beispiel die menschliche Freiheit. Die Freiheit wird bejaht. Die Erklärung heißt: sie ist. Aber die Freiheit ist kein bloßes Sein, kein bestimmungsloser Zustand, sondern Selbstbestimmung, Selbstthätigkeit. Wenn sie nicht durch sich selbst ist, ist sie nicht. Die Freiheit ist Befreiung d. h. Proceß. Also müssen wir die Freiheit als Sein verneinen. Die Erklärung heißt: sie ist nicht. Wir müssen sie als Sein sowohl bejahen als verneinen, d. h. wir müssen sie begreifen als Proceß, als Werden. „Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel!" heißt der poetische Ausdruck dieses Zusammenhangs. Logisch ausgedrückt: die Freiheit als Sein widerspricht sich, sie will gedacht sein als Werden. Die Logik handelt nicht von der Freiheit, sondern vom Denken und den reinen Begriffen. Sie urtheilt: das Denken als Sein d. h. der Begriff Sein widerspricht sich; dieser Begriff will gedacht sein als Werden.

Zusatz. Den Grundbegriff des Werdens erklärt Heraklit, wie Parmenides den des Seins (§. 15). Und zwar begreift Heraklit das Werden genau so, wie wir es entwickelt haben. Er begreift es als die Einheit von Sein und Nichtsein (ταὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν). Er begreift diese Einheit als Widerspruch im Sein. Ist das Sein widerspruchslos, so ist das Werden unmöglich. Ist das Werden nothwendig, so ist der Widerspruch zu bejahen, er ist das nothwendig zu Denkende (§. 16). Ohne Widerspruch kein Werden. Ohne Werden keine Wirklichkeit. Darum erklärt Heraklit den Widerspruch für das erzeugende Weltprincip, den Krieg für den Vater aller Dinge (πόλεμος πατὴρ πάντων).

§. 79.

Das Werden und die Zeit.

Es liegt nahe, den Begriff des Werdens mit der Zeit zu vergleichen, welche selbst sich einem Flusse vergleicht ohne Anfang, ohne Ende, ohne Unterbrechung. Sie ist der fließende Moment, der im Erscheinen verschwindet. So läßt sich an dem Beispiele der Zeit der Begriff des ~~Denkens~~ veranschaulichen. Aus dieser Vergleichung ist gegen den Begriff des Werdens ein Einwurf gemacht worden. Das Werden sei ohne Zeit undenkbar, es setze die Anschauung der Zeit voraus und sei also nicht, was es sein wolle, ein reiner Begriff.

Doch wäre erst zu untersuchen, wenn man das Werden mit der Zeit vergleicht, auf welcher von beiden Seiten die logische Priorität stattfindet: ob die Anschauung der Zeit durch den Begriff des Werdens bedingt ist, oder umgekehrt der Begriff des Werdens durch die Anschauung der Zeit?

1. Zunächst leuchtet sogleich ein, daß in der Anschauung der Zeit mehr enthalten ist, als im Begriffe des Werdens. Die Zeit ist Größe, zusammengesetzte Größe, extensive Größe. Im Begriffe des Werdens ist nichts enthalten von Größe, Zusammensetzung, Theilen, Extension u. s. f. Das Werden ist also einfacher als die Zeit. Schon in dieser Rücksicht hat es die logische Priorität für sich. Ich kann die Zeit nicht vorstellen ohne Zusammensetzung, ohne eine Menge successiver Theile, die alle völlig gleichartig sind, deren keiner der kleinste ist. Ich kann das Werden nicht vorstellen durch Zusammensetzung, durch eine Menge von Theilen u. s. f. Daraus erhellt, daß ich das Werden nicht durch die Zeit vorstelle, daß also der Begriff des Werdens als solcher die Zeitvorstellung nicht enthält, daß er ohne dieselbe gedacht werden muß.

2. Gesetzt, die Zeit sei die Bedingung des Werdens, wie es gedankenloser Weise scheinen könnte, so würde folgen, daß das Werden nur in der Zeit möglich sei oder, was dasselbe heißt, daß das Werden nur möglich sei als Zeitfolge. Was nur als Zeitfolge möglich ist, das bedarf, um sich zu vollziehen, eines Zeitraums oder einer Zeitreihe d. h. es kann nur allmälig (in einem Zeitverlauf) zu Stande kommen, also müßte auch das Werden eine Zeit durchlaufen haben, um als solches zu gelten. Das Werden selbst würde dann erst mit der Zeit werden können. Was in der Zeit stattfindet, ist zeitlich unterschieden. Die Zeitunterschiede sind successiv. Wäre das Werden zeitlich bedingt, so müßten seine Unterschiede successiv sein; so müßten Sein und Nichtsein zeitlich unterschieden werden, d. h. sie müßten einander folgen. Zeitunterschiede sind Zeittheile. Zwischen Zeittheilen ist immer Zeit. Also müßte das Sein in einem Theile der Zeit stattfinden, das Nichtsein in einem anderen (folgenden oder vorhergehenden) Zeittheile, und der Uebergang vom Sein zum Nichtsein in der Zwischenzeit. Was in einer gewissen Zeit stattfindet, von dem sagen wir, es dauert. Also würde in dem Werden als Zeitfolge das Sein seine Dauer, das Nichtsein seine davon verschiedene Dauer, und der Uebergang von einem zum andern, das Entstehen oder Vergehen, ebenfalls seine Dauer haben. Die Einheit von Sein und Nichtsein zersetzt sich demnach in verschiedene Zeittheile. Das Werden als die Einheit von Sein und Nichtsein ist unmöglich, d. h. der Begriff des Werdens ist unmöglich. Diesen Begriff aus der Zeit als seiner Bedingung erklären heißt soviel als ihn verneinen. Denn der Begriff des Werdens ist verneint, sobald seine Momente in Zeitunterschiede aufgelöst oder successiv unterschieden werden.

3. Der Begriff des Werdens fordert die unterschiedslose Einheit von Sein und Nichtsein, von Entstehen und Vergehen;

also verbietet dieser Begriff die successive Unterscheidung des Seins vom Nichtsein, des Entstehens vom Vergehen; also schließt dieser Begriff die Zeitfolge als seine Bedingung von sich aus. Dagegen die Zeitfolge will vorgestellt sein als zusammengesetzt aus lauter gleichartigen successiven Theilen, deren keiner der kleinste ist; sie will vorgestellt sein als eine Reihe, die in jedem ihrer Theile unendlich theilbar ist. Also darf die wirkliche Zeiteinheit nicht vorgestellt werden als Zeittheil und kein Zeittheil als wirkliche Einheit. Was also in der Zeit die Einheit ausmacht, kann nur gedacht werden als der Moment, der alle Zeittheile, also jede Dauer von sich ausschließt, der im Entstehen vergeht, der im Erscheinen verschwindet, der sowohl ist als nicht ist. Also muß ich die Zeit entweder ohne alle Einheit denken d. h. sie für undenkbar erklären, oder ich muß diese Einheit denken als Einheit von Sein und Nichtsein d. h. als Werden.

4. Hieraus erhellt, wie das Werden und die Zeit sich zu einander verhalten. Aus der Zeit als Bedingung des Werdens kann ich das letztere nicht erklären. Ohne das Werden ist die Zeit als Einheit undenkbar. Darum ist in der Vorstellung der Zeit der Begriff des Werdens enthalten, nicht umgekehrt. Darum ist die Vorstellung der Zeit wohl der Erkenntnißgrund des Werdens, nie dessen Realgrund. Darum darf die Zeit als Beispiel des Werdens gelten, als das anschaulichste, nie als dessen Bedingung.

§. 80.

Widerspruch im Werden.

Das Werden ist Entstehen und Vergehen. Aber das Entstehen ist vom Vergehen nicht zu unterscheiden, auch nicht zeitlich. Alles Entstehen ist zugleich Vergehen. Auch in dem natürlichen

Werden der Dinge, das als Formwechsel oder als Metamorphose erscheint, ist das Entstehen einer neuen Form zugleich das Vergehen der vorhandenen. Entstehen und Vergehen sind auch hier derselbe Proceß, derselbe Moment. Indem ein Zustand entsteht, vergeht ein anderer und umgekehrt. Mithin muß das Werden begriffen werden als ein Entstehen, welches vergeht, d. h. als ein beständiges Vergehen, wie die Zeit (der Moment ohne Dauer) ein beständiges Fließen und Verfließen.

Hier ist der Widerspruch im Werden: es ist beständiges Vergehen, d. h. ein Vergehen, welches nicht vergeht, sondern bleibt. Dieser Widerspruch macht das Begreifen unmöglich. Das beständige Vergehen läßt sich nicht festhalten, ist gleich dem Moment, der sich nicht fassen läßt, sondern, wie man ihn ergreifen will, verschwindet. Das Werden muß gedacht werden und widerstrebt zugleich dem Gedanken. Es ist ein ebenso nothwendiger als in seiner Fixirung unmöglicher Begriff, d. h. es ist ein unvollkommener Begriff, der die Fortbildung fordert, ein Denkproblem, das zur Lösung drängt.

Zwischen Denken und Sein entdeckt sich ein Widerspruch. Darum sagen wir: das Sein als Begriff widerspricht sich. Da nun das Sein in der That nichts anderes ist als Begriff, so mußte gesagt werden: das Sein widerspricht sich selbst. Dasselbe gilt in Rücksicht des Werdens. Es findet sich ein Widerspruch zwischen Denken und Werden. Das Werden als Begriff widerspricht sich. Und da es ein nothwendiger Begriff ist, so widerspricht das Werden sich selbst.

Zusatz. Diesen Widerspruch im Werden begreift Protagoras, wie Gorgias den Widerspruch im Sein. (Vgl. §. 17. Nr. 2). Wie sich Gorgias zu Zeno und Parmenides verhält, so verhält sich in diesem Punkte Protagoras zu Heraklit. Das widerspruchslose Sein ist das einzig und nothwendig zu Denkende: dies

ist die Einsicht des Parmenides. Wenn aber das widerspruchslose Sein in der That das wahrhaft Wirkliche ist, so kann es nicht gedacht werden: dies ist die Einsicht des Gorgias. Vielmehr muß das Sein als Widerspruch gedacht werden. Das Werden ist das einzig und nothwendig zu Denkende: das ist die Einsicht Heraklits. Wenn aber in der That Alles nur Werden, wenn der beständige Fluß der Dinge das wahrhaft Wirkliche ist, so ist nichts erkennbar, so kann nichts festgehalten und gedacht werden, also ist das Werden selbst undenkbar: das ist die Einsicht des Protagoras.

§. 81.
Lösung des Widerspruchs. Dasein.

Das Werden ist beständiges Vergehen. Das ist der Widerspruch, der das Werden dem Denken entrückt. Als beständiges Vergehen ist das Werden unfaßbar. So wie es gedacht wird, ist es vergangen. Und darin liegt die Lösung des Widerspruchs. Das begriffene Werden ist das vergangene Werden. Das vergangene Werden ist das G e w o r d e n s e i n. Das Gewordene i s t, es ist nicht bloß, sondern es ist da, im Unterschiede von dem bloßen Werden, welches nicht da ist. So unterscheidet sich in der Zeit die Vergangenheit von der Gegenwart und Zukunft. Die Zukunft ist noch nicht, die Gegenwart ist unfaßbar, die Vergangenheit allein ist ausgemacht, sie ist da; was in der Zeit begriffen wird und allein der Betrachtung Stand hält, ist die Vergangenheit, die Geschichte. Was wir als Gegenwart vorstellen, ist streng genommen nicht Gegenwart, sondern jüngste Vergangenheit, das eben Vergangene. Daher bekommt auch im Sprachgebrauch das Perfectum die Bedeutung des Präsens (*γίγνεσθαι*, *γέγονα*).

Das gewordene Sein ist im Unterschiede vom Werden Da-

sein, im Unterschiede von dem bloßen, unbestimmten Sein ein bestimmtes Sein (Sosein), es *ist* nicht bloß, sondern es ist *was* (τι, quid, quale), ein so beschaffenes, qualitatives Sein oder Qualität.

Das Werden ist ein Denkproblem, das sich im Begriff des Daseins oder der Qualität auflöst.

§. 82.

Qualität: Etwas und Anderes.

Das qualitative (gewordene) Sein ist bestimmt als ein Was. Weil es bestimmt ist, darum ist es unterschieden von Anderem, das mithin auch als unterschieden, darum als bestimmt, also ebenfalls als ein Was gedacht werden muß. So unterscheidet sich der Begriff des Daseins nothwendig in diese beiden Bestimmungen, die sich zu einander verhalten als ein Was zu einem anderen Was d. h. als *Etwas* zu *Anderem*. Wie verhalten sich diese beiden Bestimmungen?

1. Außer dem Etwas ist Anderes. Also müssen die beiden Bestimmungen bejaht, mit einander verknüpft und der Begriff des Daseins erklärt werden als *Etwas und Anderes*. Dieses Und ist der allgemeine und unbestimmte Ausdruck einer Verknüpfung, die zugleich Unterscheidung ist. Wie sind die beiden Bestimmungen verknüpft und unterschieden?

2. Außer dem Etwas ist *nur* Anderes. Es giebt im Dasein keine weitere, dritte Bestimmung. Also sind beide unmittelbar verknüpft und ebenso unmittelbar unterschieden. Sie müssen darum als solche begriffen werden, die sowohl zusammengehören als einander ausschließen. Ihr Verhältniß ist die Trennung in der Verbindung und die Verbindung in der Trennung. Eine solche Verbindung ist *Grenze*.

3. Beide Bestimmungen sind durcheinander begrenzt. Jede der beiden Bestimmungen ist also begrenztes Dasein. Das begrenzte Dasein ist endlich. Was ist Endlichkeit?

§. 83.
Das Endliche.

Das Endliche ist begrenzt; es ist begrenzt durch Anderes, das ebenfalls endlich ist; es kann ohne Anderes, wodurch es begrenzt ist, nicht gedacht werden. Von dem Endlichen gilt was Spinoza vom Modus erklärt: „per modum intelligo id, quod in alio est, per quod etiam concipitur."

1. Also ist das Endliche auf Anderes unmittelbar bezogen und zugleich unmittelbar davon unterschieden. Sein Dasein ist in dieser doppelten Rücksicht bestimmt: durch die Beziehung auf Anderes und durch den Unterschied von Anderem. Was das Endliche ist im Unterschiede von Anderem, das ist sein eigenes, unterschiedenes Sein, das ist es an sich (Ansichsein); was das Endliche ist in der Beziehung auf Anderes, das ist sein bezogenes, relatives Sein, das ist es für Anderes (Sein für Anderes).

2. Das Ansichsein ist bestimmt durch den Unterschied von Anderem. Etwas ist unterschieden nur vermöge seiner Grenze. Das Sein für Anderes ist bestimmt durch die Beziehung. Etwas ist auf Anderes bezogen nur vermöge seiner Grenze. Also beide Bestimmungen fallen genau in denselben Punkt; sie sind nicht auseinanderzuhalten. Das Ansichsein ist nicht zu unterscheiden von dem Sein für Anderes. Das Endliche ist an sich nur, was es für Anderes ist. Es geht ohne Rest auf in die äußere Beziehung, von welcher es sich nicht ablösen läßt. Sein ganzes Dasein ist mit dem Anderen so untrennbar verbunden,

daß es ohne Anderes weder sein noch gedacht werden kann. Es ist daher an sich Anderes (θάτερον).

3. So nöthigt uns der Begriff des Endlichen, die beiden Bestimmungen Etwas und Anderes nicht getrennt, sondern in Einem zu denken. Das Endliche ist Etwas und Anderes; jedes Endliche ist beides zugleich: es ist zugleich Anderes und Nicht-Anderes. Sein und Nichtsein in Einem heißt Werden. Anderessein und Nicht-Anderessein in Einem heißt Anderswerden oder Veränderung (ἀλλοίωσις). Das ist der Widerspruch im Begriffe des Endlichen.

§. 84.

Die Veränderung. Der Widerspruch des Endlichen. Das Endlose.

W3

Etwas hat in Wahrheit das Andere nicht außer sich, sondern an sich. Das Etwas selbst ist Etwas und Anderes, d. h. es ist veränderlich, vielmehr es ist im Proceß fortwährender Veränderung begriffen. Was ist Veränderung?

1. Etwas wird Anderes, dieses Andere ist auch Etwas und wird wieder Anderes und so fort ins Endlose. Die Veränderung muß demnach gedacht werden als endloser Progreß. Im Begriff des Endlichen liegt das Endlose. Das Endliche hat ein Ende, d. h. es ist begrenzt durch Anderes, welches selbst auch wieder begrenzt ist durch Anderes. So nimmt das Endlichsein kein Ende. Die Grenze ist immer von neuem da; es giebt keine letzte Grenze. So ist das Endliche in Wahrheit endlos, das Begrenzte in Wahrheit unbegrenzt. Eben hierin besteht der Widerspruch im Begriff des Endlichen: es kann nicht gedacht werden ohne Ende, und das Ende als punctum finale, als letztes Ende kann ebenso wenig gedacht werden. Der Begriff des End-

lichen, sobald er ernsthaft gedacht wird, ist kein ausgemachter Gedanke, sondern ein Gedankenproblem.

2. Der endlose Progreß läßt sich nicht ausdenken. Das Denken kann diese Vorstellung nicht vollenden. Jeder Versuch, das Ende zu erreichen, scheitert. So erscheint das Denken dem Endlosen gegenüber machtlos. So erscheint das Endlose dem Denken gegenüber überlegen, als das Unbegreifliche, Unfaßbare, Erhabene. Mit ihm, so scheint es, eröffnet sich die Aussicht in ein Jenseits des menschlichen Verstandes.

3. Der Widerspruch zwischen dem Denken und dem endlosen Progreß leuchtet ein. Sobald unser Denken auf den endlosen Progreß stößt, in welcher Form es immer sei, erfahren wir diesen Widerspruch, der dem Denken unvermeidlich begegnet. Diese Erfahrung läßt sich zunächst auf eine doppelte Weise auslegen. Entweder gilt der endlose Progreß als ein Zeugniß gegen die Macht des Denkens, oder die Natur des Denkens als ein Zeugniß gegen den endlosen Progreß. In dem ersten Fall erscheint das Endlose unter dem Ansehen des Unendlichen, welches zu fassen das endliche Denken von Natur unfähig sei. Das ist die gewöhnliche Auskunft, womit sich die Meisten befriedigen. Im zweiten Fall erscheint das Endlose als das Gedankenlose, in dessen fortgesetzter Vorstellung die Gedanken ausgehen, nicht weil diese Vorstellung zu erhaben, sondern im Gegentheil weil sie in ihrem ewigen Einerlei langweilig und geisttödtend ist. Das Endlose ist undenkbar: nach den Einen, weil es unser Denkvermögen übersteigt; nach den Anderen, weil es die Form des Denkens nicht erreicht. Was ist der endlose Proceß, logisch betrachtet?

Zusatz. Wenn das Denken als die höchste Form gilt, so muß das Endlose als das Formlose angesehen werden. Das Formlose ist mangelhaft, weil ihm die Form fehlt. Dann ist der Man-

gel, der den Widerspruch zwischen dem Denken und dem Endlosen verschuldet, ein Mangel nicht des Denkens, sondern des Endlosen. So haben schon die alten Pythagoreer das ἄπειρον dem περαῖνον gegenübergestellt als das Geringere (Philolaus). Aus demselben Grunde bezeichnete Hegel das Endlose als „die schlechte Unendlichkeit".

§. 85.
Erklärung des endlosen Progresses.

In der Vorstellung des endlosen Progresses wiederholen sich in einförmigem Wechsel immer dieselben Bestimmungen. Wir sind genöthigt, die Bestimmung A zu denken, aber A läßt sich nicht denken ohne B, welches letztere von neuem die Vorstellung A hervorruft, die wieder zu B treibt, und so fort ins Endlose. Die beiden Bestimmungen hören nicht auf zu wechseln. Unsere Vorstellung beharrt in diesem Wechsel.

1. Wenn zwei Bestimmungen sich gegenseitig dergestalt fordern, daß die eine ohne die andere nicht gedacht werden kann, so liegt darin die deutliche Hinweisung, daß sie zusammengehören, daß sie vereinigt sein wollen. Wenn nun diese beiden Bestimmungen mit einander wechseln und diesen Wechsel ins Endlose fortsetzen, so zeigt sich eben dadurch, daß die angestrebte Vereinigung nicht zu Stande kömmt. Bestimmungen, die vereinigt werden sollen und nicht können, widersprechen einander. Wenn ein Widerspruch weder umgangen noch gelöst werden kann, so kann er sich nur wiederholen. Eine solche Wiederholung ist der endlose Progreß. Jeder endlose Progreß ist der Ausdruck eines ungelösten **Widerspruchs**. Jeder ungelöste Widerspruch erzeugt in unserem Denken den endlosen Progreß.

2. Die Lösung des Widerspruchs ist die Vereinigung der

entgegengesetzen Seiten. Der ungelöste Widerspruch ist die Nichtvereinigung beider. Wenn entgegengesetzte Bestimmungen nicht vereinigt werden, so fallen sie auseinander und bilden in dieser Entzweiung einen Dualismus. Jeder ungelöste Widerspruch verfällt, indem er festgehalten wird, dem Dualismus. Jeder Dualismus ist ein ungelöster Widerspruch, darum allemal ein Problem. Sobald das Denken in einen Dualismus geräth, aus dem es sich nicht herausfinden kann, nimmt es nothgedrungen die Richtung des endlosen Progresses. Der Dualismus ist endlos, denn er schließt die Einheit aus, die er zugleich verlangt; er ist eine wirkliche δυὰς ἀόριστος. Wo uns der endlose Progreß erscheint, da können wir auf den Dualismus schließen; wo uns der Dualismus, in welcher Form es immer sei, vorliegt, da können wir den endlosen Progreß erwarten.

3. Aus dem Dualismus folgt der endlose Progreß. Nehmen wir z. B. den cartesianischen Dualismus von Geist und Materie: so folgt die Passivität der Materie, ihre bloße Bewegbarkeit, also muß jeder Körper von außen bewegt werden durch einen Körper, der auch von außen bewegt werden muß: es folgt der endlose Progreß der Bewegung. Nehmen wir den kantischen Dualismus von Pflicht und Neigung, so folgt der beharrliche Widerstreit beider: das endlose Sollen auf Seite der Pflicht, das endlose Streben auf Seite des Willens. In beiden Fällen ist es der Dualismus, aus welchem der endlose Progreß hervorgeht, dort in der mechanischen, hier in der moralischen Form.

Zusatz. Das Denken hat die Bestimmung, Probleme zu lösen, aber nicht in einem ungelösten Problem stecken zu bleiben. Darum ist die fortgesetzte Vorstellung des endlosen Progresses geistlos. Je entwickelter das geistige Vermögen ist, um so unerträglicher wird ihm die einförmige Wiederholung derselben Vorstellungen, um so

weniger kann es in der Vorstellung des endlosen Progresses beharren.

Wenn wir uns den Widerspruch als einen beharrlichen Zustand denken, so ist ein solcher Zustand für die geistige Natur in der That der qualvollste. Der fixirte Widerspruch ist der endlose Progreß. Die Phantasie der Völker hat für die größten Frevel die furchtbarsten Strafen ersonnen und diese Strafen vorgestellt in der Form des endlosen Progresses: die Qualen des Tantalus, der Stein des Sisyphus, das Sieb der Danaiden. Es giebt etwas, das noch furchtbarer ist als die Höllenstrafen der Alten: wenn das Leben selbst zum endlosen Progreß verurtheilt wird (der ewige Jude).

§. 86.

Die Lösung des Widerspruchs: das Unendliche. Das Fürsichsein.

Der endlose Progreß erschien uns in der Form der Veränderung: Etwas wird Anderes, das Andere ist wieder Etwas, das Anderes wird, und so fort ins Endlose. Das Problem ist die Vereinigung dieser beiden Bestimmungen.

1. Etwas wird Anderes, d. h. es geht in Anderes über. Also ist jetzt nicht mehr Etwas und Anderes, sondern was gedacht werden muß, ist Etwas in Anderem. Wenn das Eine in das Andere übergeht, so fallen beide nicht mehr auseinander, so ist der Unterschied zwischen beiden, d. h. die Grenze, aufgehoben. Was also gedacht werden muß, ist aufgehobene Grenze oder aufgehobene Endlichkeit. Beide sind Eines. Etwas in Anderem ist die Einheit entgegengesetzter Bestimmungen. Wie begreift sich diese Einheit?

2. Das Etwas, welches in Anderem ist, hat sein Ende erfüllt: es muß deshalb gedacht werden als vollendetes Dasein. Es hat seine Grenze nicht mehr außer sich, sondern in sich,

es ist in sich begrenzt, also auch in seiner Grenze nicht auf Anderes, sondern auf sich bezogen, also nicht mehr Sein für Anderes, sondern Sein für sich (Fürsichsein).

3. Vollendetes Dasein, Selbstbegrenzung, Fürsichsein ist wahre Unendlichkeit. Die wahre Unendlichkeit ist nicht fortgesetzte, sondern aufgehobene Endlichkeit, denn sie ist die Einheit der qualitativen Bestimmungen (Etwas und Anderes), in welcher die Beziehung auf Anderes d. h. die Endlichkeit als aufgehoben gedacht wird. Der Unterschied des Endlichen und Unendlichen erklärt sich zunächst in folgender Formel, deren Bedeutung entwickelt werden soll. Das Endliche ist Etwas und Anderes. Das Unendliche ist Etwas in Anderem, d. h. das Uebergehen der einen Bestimmung in die andere, der Moment dieses Uebergehens. In diesem Moment sind beide Eines, sie sind nicht nach einander, sondern zugleich. Darum kann dieser Moment keine extensive Größe sein, keine Zeitdauer haben, also auch keine Zeitunterschiede. So hat Plato in seinem Parmenides diese Einheit der Gegensätze, diesen Moment des Uebergehens tiefsinnig als den Augenblick (τὸ ἐξαίφνης) bezeichnet, in dem die Zeitunterschiede aufhören, also die Zeit selbst aufgehoben ist: als den zeitlosen Augenblick. Wie sich der platonische Augenblick zur endlosen Zeit verhält, so überhaupt verhält sich das Unendliche zum Endlosen *).

Zusatz. Hegel hat das Unendliche als „absolute Negativität" bezeichnet. Als aufgehobene Endlichkeit ist es die Negation der Endlichkeit; da nun diese selbst fortwährende Schranke und in diesem Sinne Negation ist, so darf das Unendliche als Aufhebung der Negation, d. h. als Negation der Negation oder als absolute Negativität gelten. Das ist die Worterklärung, die schon

---

*) Vgl. meine Dissertation de Parmenide Platonico pg. 70 flg. (Pforzheim 1849).

als solche keinen andern als einen affirmativen Sinn haben kann. Doch haben sich Viele durch den Ausdruck, wie es scheint, akustisch täuschen lassen und die absolute Negativität ungefähr so verstanden, als ob sie pure Negation wäre.

Der wahre Sinn des hegelschen Ausdrucks ist tiefer als die Worterklärung. Der Begriff des Endlichen ist ein aufzulösender Widerspruch. Der ungelöste Widerspruch, sobald er fixirt wird, ist endlos. Das Endlose ist der ungelöste Widerspruch. Das Unendliche ist der aufgelöste Widerspruch. Jeder Widerspruch ist in seiner Fixirung endlos. Jede Lösung ist wahrhaft unendlich. Ist nun nicht jeder Widerspruch Negation? Ist also die Auflösung des Widerspruchs nicht offenbar die Aufhebung oder Negation dieser Negation und in diesem Sinne „absolute Negativität"? Da nun die hegelsche Dialektik die methodische Lösung der Widersprüche sein will, so begreift sich einfach genug, warum Hegel die Dialektik auch als die Methode der absoluten Negativität, warum er die absolute Negativität als das Princip seiner Methode und deshalb auch als das Princip seines Systems bezeichnet. In der That kommt der Ausdruck „absolute Negativität" in dieser Rücksicht dem Begriffe der Entwicklung gleich.

§. 87.

Das Unendliche und Endliche.

Das Unendliche schließt das Endliche nicht aus, sondern ein und hat deshalb das Ende nicht außer sich, sondern in sich. So läßt sich das Unendliche vom Endlosen, die wahre Unendlichkeit von der falschen am einfachsten unterscheiden.

1. Die Nothwendigkeit, das Endliche im Unendlichen zu denken, läßt sich aus der Unmöglichkeit des Gegentheils darthun. Das Gegentheil ist die gewöhnliche Vorstellung, welche es liebt, das Endliche und Unendliche zu trennen und einander so ausschließend als möglich entgegenzusetzen. Das Gegentheil

ist diese dualistische Fassung beider Bestimmungen. Lassen wir diese Fassung gelten, so zeigen sich sogleich die unmöglichen Folgen. Jede der beiden Bestimmungen verkehrt sich in ihr Gegentheil; keine von beiden ist mehr was sie sein will. Die Vorstellung selbst, die sich in diesen Dualismus begiebt, geräth in die größten Widersprüche, denn sie muß verneinen, was sie auf jeder der beiden Seiten bejahen möchte.

2. Das Unendliche schließe das Endliche von sich aus, also ist es ausschließend und ausgeschlossen, also begrenzt, also selbst endlich. Das Endliche schließe das Unendliche von sich aus, also hat es das Unendliche außer sich, also ist es auf das Unendliche unmittelbar bezogen und hat dasselbe an sich, das Unendliche verhält sich jetzt zum Endlichen, wie das Andere zum Etwas, d. h. das Endliche selbst ist unendlich. Sobald das Unendliche gedacht wird als ausschließend das Endliche, so sind alle Versicherungen, wie unendlich es sei, umsonst, es wird verendlicht; die Vorstellung selbst, die das Unendliche von dem Endlichen absondert, um sich des Unendlichen eben dadurch recht zu versichern, ist wider ihren Willen genöthigt, dasselbe in endlicher Form zu denken. So wird der Himmel in religiösem Sinne, wenn er jenseits der räumlichen Welt vorgestellt wird, unwillkürlich localisirt und selbst räumlich gedacht als Ort der Seligkeit; so wird Gott oder das unendliche Wesen, abgesondert von der Welt und den endlichen Wesen, unwillkürlich anthropomorphisirt, und die Formen der Endlichkeit dringen unaufhaltsam in diese Vorstellung ein.

3. Das Unendliche darf also nicht als das Gegentheil der Endlichkeit, sondern muß als deren Aufhebung gedacht werden. Das Endliche ist durch Anderes begrenzt, es kann ohne Anderes weder sein noch begriffen werden; eben darin besteht der Charakter des Endlichen, daß es auf Anderes außer ihm angewiesen ist:

das ist die Schranke seiner Natur, seine Negation, sein innerer Widerspruch. Diesen Widerspruch lösen, diese Schranke aufheben heißt vollendet sein, nicht mehr für Anderes, sondern für sich sein.

Zusatz. Diesen Begriff des Unendlichen oder des vollendeten Daseins (Fürsichseins) im Unterschiede von dem Endlichen und Endlosen wollen wir durch einige Beispiele anschaulich machen. Ein Sinnbild des Endlichen ist die gerade Linie, ein Sinnbild der wahren Unendlichkeit ist der Kreis. Die gerade Linie ist nie vollendet, es giebt in ihr keine letzte Grenze, über welche hinaus sie nicht weiter fortgesetzt werden könnte, sie ist an sich endlos. Der Kreis ist vollendet. Er hat die Grenze in sich, er begrenzt sich selbst, Anfang und Ende fallen in denselben Punkt, dieser Punkt ist in der Kreislinie jeder mögliche. In dieser Coincidenz der Grenzpunkte (Anfang und Ende) zeigt sich die Einheit der Gegensätze (ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας. Heraklit).

Ein Beispiel des Endlichen ist das menschliche Bedürfniß. Das Bedürfniß ist die Empfindung dessen, was mir fehlt, was ich nicht bin, nicht habe, also meines Mangels, meiner Schranke, meiner Negation. Ein Beispiel des Unendlichen ist die Befriedigung, der Genuß, die Ergänzung. Befriedigung ist Vollendung. Im Bedürfniß bin ich auf Anderes bezogen, was ich nicht bin, nicht habe. In dem Zustand der Befriedigung bin ich für mich. Bedürfniß ist Beziehung auf Anderes, Befriedigung ist Fürsichsein.

Eine solche Befriedigung z. B. ist die Erkenntniß. Die Erkenntniß ist klare und deutliche Vorstellung, sie ist als solche die Aufhebung der unklaren und dunkeln. Wir empfinden die Unklarheit als Druck, als Mangel, als Schranke, die wir los werden möchten. Wir werden sie los in der klaren Vorstellung. Die Unklarheit ist unser Mangel, unsre Negation, von der uns die Erkenntniß befreit, indem sie diese Negation aufhebt oder verneint.

Die Selbstsucht ist endlich und endlos. Sie ist endlich, denn

sie ist ausschließend; sie ist endlos, denn sie ist unersättlich. Das gilt von allen Leidenschaften, welche die Selbstsucht inspirirt. Die Selbstsucht in ihren Leidenschaften ist, wie die Alten tiefsinnig erkannt haben, ein ἄπειρον. Unendlich dagegen ist die aufgehobene Selbstsucht, die Hingebung, die Liebe: das Sein des Einen im Andern.

Wie sich das Unendliche zum Endlosen verhält, so die Ewigkeit zur Zeit. Die Zeit ist endloser Progreß. Die endlose Zeit ist nicht Ewigkeit. Die Ewigkeit ist aufgehobene Zeit. Die Seligkeit, die Momente des Glücks, der tiefen Befriedigung sind zeitlos. Wer im endlosen Streben beharren will, muß auf dieses Glück, auf jede Art der Befriedigung, auf die Ewigkeit Verzicht leisten und sich dem endlosen Progresse der Zeit zuschwören. Für einen Solchen darf es keinen zeitlosen Moment geben, keinen Augenblick, in dem die Zeit aufhört. (Die Wette des Faust) *).

§. 88.

Das Fürsichsein als Eines und Vieles.

Das Unendliche ist vollendetes Dasein oder vollendete Qualität. Man muß diesen Begriff nicht überschätzen; die obigen Beispiele greifen um der Anschaulichkeit willen höher, als der Begriff seinem logischen Inhalte nach ist. Es giebt in Wahrheit kein Dasein, das bloß endlich d. h. bloß von Außen und nicht durch sich bestimmt wäre.

1. Das vollendete Dasein ist für sich. Es ist nicht mehr auf Anderes bezogen, hat das Andere nicht mehr unmittelbar an sich, darum ist es der Veränderung entnommen. Also muß es begriffen werden als etwas Unveränderliches, es bleibt sich selbst gleich, es ist immer dasselbe Eine. Das Fürsichsein

*) Vgl. meine Schrift: Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre (Mannheim 1860) S. 149.

kann demnach nicht mehr begriffen werden als Etwas, auch nicht als Etwas und Anderes, sondern nur als *Eines*. Die Qualität als solche ist veränderlich. Die unveränderliche Qualität ist die aufgehobene. Das Dasein, in welchem die Qualität aufgehoben ist, das qualitätslose Dasein, läßt sich nur denken durch den Begriff des Einen.

2. Der Begriff des Einen ist vollkommen bestimmt, darum auch vollkommen unterschieden. Aber der Unterschied ist nicht mehr, wie im Etwas, die unmittelbare Beziehung auf Anderes. Das Eine ist beziehungslos, es ist lediglich für sich. Sein Unterschied von Anderem muß daher so begriffen werden, daß alle unmittelbare Beziehung zu Anderem aufgehoben erscheint. Das Andere ist dem Eins völlig fremd. Der Unterschied ist in diesem Falle die gänzliche *Ausschließung*. Das Eins schließt alles Andere von sich aus. Nun ist jedes Andere ebenfalls Eines, darum ebenfalls ausschließend. Mithin läßt sich das Eine nur denken im Unterschiede von Anderen, deren jedes auch Eines ist. Der Begriff des Eins fordert nothwendig die *vielen Eins*.

3. An die Stelle von Etwas und Anderem ist jetzt der Begriff *Eines und Vieles* getreten. Jedes Eins ist für sich. Es ist ausschließend und ausgeschlossen. Hier ist der Widerspruch im Begriffe des Eins. Es will beziehungslos gedacht werden und kann doch nicht allein gedacht werden. Es ist für sich, aber nur als Eines unter Anderen, deren jedes ebenfalls Eines ist. Die vielen Eins verhalten sich ausschließend zu einander. Das ausschließende Verhältniß ist das vollkommen äußerliche. Jedes bleibt in diesem Verhältniß, was es ist. Keines geht in das Andere über. Die vielen Eins können mithin nur äußerlich verknüpft oder an einander gereiht werden. Die Zusammenfassung geschieht durch die *aggregative Reihe*: *Eins und Eins und Eins* u. s. f.

4. Die Eins können sich demnach nicht verändern, sondern nur mehren. Die Vermehrung ist eine Veränderung, die mit der Beschaffenheit nichts zu thun hat, sie ist nicht qualitativ (ἀλλοίωσις), sondern lediglich quantitativ (αὔξησις). Der Begriff der Qualität forderte den Begriff des Eins, dieser Begriff fordert den der Quantität, denn er enthält ein Problem, das nur durch den Begriff der Quantität gelöst werden kann.

Zusatz. Das Fürsichsein als Eines und Vieles ist ein nothwendiger, in der Auflösung der Denkprobleme unvermeidlicher Begriff. Soll das Sein als unveränderlich und zugleich als unterschieden gedacht werden, so kann es nur durch diesen Begriff geschehen, der als metaphysisches (naturerklärendes) Princip die Form des Atoms annimmt. In diesem Princip wollten die alten Atomisten den Grundbegriff der Eleaten mit dem Grundbegriff Heraklits vereinigen.

Der Begriff des Eins fordert die vielen Eins, deren ausschließendes Verhältniß, deren bloß aggregative Verbindung, in welcher keine andern Unterschiede möglich sind als quantitative: das sind die Grundbestimmungen aller atomistischen Systeme, ob sie nun metaphysisch oder physikalisch oder politisch sind, ob die Atome materiell oder immateriell gefaßt werden.

Die Atomenlehre Demokrits macht zum Realprincip die vielen Atome, die sich gegenseitig ausschließen (das Leere = κενόν, μηδέν), aus denen die Dinge bestehen als Atomenaggregate, und deren Unterschied lediglich quantitativ ist. Die Monadenlehre Leibnitzens macht zum Realprincip der Dinge die vielen Monaden (Einheiten), deren jede für sich ist, ausschließend alle andern (Materie), deren Unterschiede sämmtlich nur graduell sind, deren Zusammenhang zuletzt als äußere Zusammenfügung (prästabilirte Harmonie) gilt.

Die atomistische Physik erklärt die Körper durch Molecüle, die sich ausschließen (Poren), aggregativ zusammensetzen (Cohä-

sionsverhältnisse), und körperliche Erscheinungen bilden, die sich nur quantitativ unterscheiden (Menge der Theile, Größe der Poren u. s. f.)

Die atomistische **Politik** erklärt den Staat aus dem Naturzustand der vielen Individuen, die sich gegenseitig ausschließen (Krieg Aller gegen Alle), zuletzt eine äußere Uebereinkunft bilden (Vertrag), deren richtige Folge keine andere sein kann als die Herrschaft der Meisten d. h. die ausschließliche Geltung der Quantität.

Zweites Capitel.

Die Quantität.

§. 89.

Der Begriff der Größe: 1. die Discretion.

Der Begriff des Fürsichseins oder des Eins forderte den Unterschied des Eins vom Eins, also die vielen Eins, die nur gedacht werden konnten als die aggregative Reihe: Eins und Eins und Eins u. s. f. Die Glieder dieser Reihe sind vollkommen unterschieden und vollkommen gleich. Sie sind unterschieden dadurch, daß jedes Eins für sich ist, d. h. sie sind unterschieden im Einssein. Eine Reihe solcher Glieder bildet daher ein Ganzes, das gedacht werden muß als zusammengesetzt aus völlig gleichartigen Theilen. Eine solche Zusammensetzung heißt Größe. Dieser Begriff ist ein neues logisches Problem.

1. Jedes Eins ist von dem anderen unterschieden, es ist ein besonderes für sich. Die Eins sind unterschieden, aber nicht verschieden, denn sie sind als bloße Eins qualitätslos, also gleich. Sie können nicht durch Beschaffenheit unterschieden werden, sondern nur durch Sonderung. Sie lassen sich nicht distinguiren, sondern nur discerniren. Sie sind nicht disparat, sondern discret. Keine Größe kann gedacht werden ohne Unterscheidung, d. h. ohne darin befindliche Unterschiede. Was in der Größe

unterschieden wird, ist nicht Etwas und Anderes, sondern Eins und wieder Eins, d. h. Vieles, wovon jedes Eins ist. Was in der Größe unterschieden wird, ist also discret. Ohne Discretion ist mithin die Größe undenkbar. Die Discretion gehört also zum Begriff der Größe. Die Größe ist ihrem Begriff nach discret.

2. Jede Größe ist discret, d. h. in jeder Größe ist Viel zu unterscheiden, wovon jedes Eins ist. Jede Größe ist viel Eins. Aber die Größe ist nicht bloß discret. Wäre sie bloß discret, so würde sie aus so vielen von einander unabhängigen und getrennten Eins bestehen. In dem Eins für sich genommen ist nichts zu unterscheiden. In der Größe ist Vieles zu unterscheiden. Also ist das Eins für sich genommen Nicht-Größe. Sind die Eins von einander getrennt, so wird jedes für sich genommen, so ist keines Größe. Also können die getrennten Eins niemals Größe ausmachen. Die Discretion als solche ist die bloße Sonderung oder Trennung. Also leuchtet ein, daß durch die Discretion allein die Größe nicht gedacht werden kann. Die Größe fordert den Begriff der Discretion. Zugleich ist es unmöglich, die Größe bloß durch den Begriff der Discretion zu denken. Wäre die Größe bloß discret, so wäre sie nicht Größe. Hier zeigt sich bereits das in dem Begriff der Größe enthaltene Problem.

3. Die Unmöglichkeit, die Größe bloß discret zu denken, läßt sich an dem Beispiele der Raum- und Zeitgröße erleuchten. Das Eins in Rücksicht der Raumgröße ist der mathematische (untheilbare) Punkt; das Eins in Rücksicht der Zeitgröße ist der untheilbare Moment, der Moment, der jede Dauer von sich ausschließt, wie der Punkt jede Ausdehnung. Der mathematische Punkt ist, wie der Zeitpunkt, das Eins, worin nichts zu unterscheiden ist. Der Raum kann nicht gedacht werden als bestehend aus lauter mathematischen Punkten, deren jeder für sich ist;

ebenso wenig die Zeit als bestehend aus lauter Zeitpunkten. Dies hieße, den Raum zusammensetzen aus lauter Elementen, deren jedes nicht Raum ist, und ebenso die Zeit zusammensetzen aus lauter Elementen, deren jedes nicht Zeit ist. Jedermann sieht, daß auf diese Weise weder Raum noch Zeit jemals zu Stande kommt. Wäre also die Raum- und Zeitgröße bloß discret, so wäre jene nicht Raum und diese nicht Zeit und keine von beiden Größe. Wie es sich mit dem Punkte in Rücksicht des Raums und der Zeit verhält, so verhält es sich mit dem Eins überhaupt in Rücksicht der Größe.

Zusatz. Der bloße Begriff der Discretion erklärt die Größe so wenig, daß er dieselbe vielmehr aufhebt. Die bloß discrete Größe ist Widerspruch in sich: sie ist Größe zusammengesetzt aus lauter Nicht-Größen. Will man die Größe als undenkbar erscheinen lassen, so erkläre man sie bloß aus der Discretion. Aus einer solchen Erklärung widerlegt sich die Größe von selbst. Zeno's Beweise gegen die Möglichkeit der Größe gründen sich zum Theil auf diese Erklärungsart. Er wollte zeigen, daß die Größe ein unmöglicher Begriff sei. Er zeigte, daß sie nur aus discreten Theilen begriffen werden könne. Hieraus ergab sich der Widerspruch. Lauter einzelne Körner bilden in der Trennung nie einen Haufen. Dieser Beweis geht eigentlich nicht gegen die Größe, sondern gegen die Menge, da jedes einzelne Korn selbst schon Größe ist. Die Bewegung von A nach B ist unmöglich, wenn die Linie AB unmöglich ist. Diese Linie ist unmöglich, wenn sie aus unendlich viel Theilen besteht. Sie besteht nur dann aus unendlich viel Theilen, wenn jeder Theil als untheilbar genommen wird, d. h. wenn man die Linie als zusammengesetzt denkt aus lauter getrennten Punkten. Dies aber heißt in dem gegebenen Fall die Größe erklären, als ob sie bloß discret wäre.

§. 90.

2. Die Continuität.

Widerspruch im Begriffe des Eins.

Wir müssen die vielen Eins als discret d. h. als gesondert oder getrennt denken. Wodurch sind sie getrennt? Wie außer dem Etwas nur Anderes gedacht werden konnte (vgl. §. 82. Nr. 2), so ist außer dem Eins nichts weiter zu denken als Eins und Eins u. s. f. Außer dem Eins sind nur Eins. Also sind die vielen Eins nicht getrennt durch etwas von ihnen Verschiedenes, durch kein Vacuum, das sich zwischen sie einschiebt. Das Eins ist vom Eins getrennt nur durch Eins, durch nichts Anderes.

1. Also muß die Trennung der vielen Eins so gedacht werden, daß zwischen ihnen keinerlei Unterbrechung stattfindet. Wir sind demnach genöthigt, den Unterschied des Eins vom Eins als aufgehoben, die vielen Eins als nicht getrennt (weil durch nichts getrennt) zu denken. Ihre aggregative Reihe oder Zusammensetzung will demnach als ununterbrochener Zusammenhang gedacht sein. Diesen ununterbrochenen Zusammenhang bezeichnen wir als Continuität oder Stetigkeit. Jene aggregative Reihe ist kein Interruptum, sondern ein Continuum.

2. Hier ist der Widerspruch im Begriffe des Eins. Der Begriff des Eins fordert die Discretion d. h. die Trennung der vielen Eins. Der Begriff des Eins fordert, daß zwischen Eins und Eins nichts ist als Eins, das heißt, um nicht in den endlosen Progreß zu verfallen, daß die vielen Eins jede Art der Trennung ausschließen, also einen ununterbrochenen Zusammenhang, eine vollkommene Einheit bilden. So fordert der Begriff des Eins die Trennung der vielen Eins und zugleich das Gegentheil der Trennung, er fordert die Discretion und zugleich die Aufhebung der Discretion.

3. Die Discretion erklärt, daß die vielen Eins getrennt sind, daß jedes für sich ist, d. h. daß sie nicht eins sind. Die Aufhebung der Discretion erklärt, daß die vielen Eins nicht getrennt sind, d. h. daß sie eins sind. Also gilt von den vielen Eins, daß ihre Einheit sowohl verneint als bejaht werden muß, daß sie sowohl ist als nicht ist. Sein und Nichtsein in Einem heißt Werden. Also gilt von den vielen Eins, daß ihre Einheit nur als Werden d. h. als Proceß gedacht werden kann. Das Eins als solches hebt sich auf. Das Eins für sich genommen ist einfach, unterschiedslos, Nichtgröße. Mit dem Eins hebt sich zugleich die Trennung der vielen Eins auf, erzeugt sich also deren Einheit d. h. die Größe. Indem das Eins vergeht, entsteht die Größe. Der Widerspruch also in dem Begriffe des Eins löst sich auf in dem Begriff der Größe. Jetzt erst gewinnen wir die logische Einsicht in diesen Begriff Die Größe kann nicht ohne Continuität, die Continuität kann nur als Proceß gedacht werden.

§. 91.

3. Discretion und Continuität.

Zusammensetzung und endlose Theilbarkeit.

Der Begriff der Größe kann nicht durch Zusammensetzung, sondern nur durch Entstehung gedacht werden. Und zwar ist das Eins das Element, aus welchem sie entstanden gedacht werden muß. Das Eins für sich genommen ist nicht Größe, aber es ist das Princip der Größe. Da nun die Entstehung (Werden) nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden kann, so liegt darin die Erklärung, daß und warum die Größe ein reiner Begriff ist, der allen Größenanschauungen (Raum und Zeit) zu Grunde liegt, darum aus denselben (als seinem Erkenntnißgrunde) einleuchtet.

1. Wenn man die Größe bloß durch Zusammensetzung erklärt, so erklärt man sie durch einen handgreiflichen Widerspruch. Sie ist zusammengesetzt aus einfachen Theilen. So erklärt sich die Größe nach dem Begriffe der Discretion. Offenbar ist jeder Theil der Größe auch Größe. Ist nun die Größe zusammengesetzt, so ist jeder Größentheil, weil er Größe ist, ebenfalls zusammengesetzt, so ist selbstverständlich kein Größentheil einfach, und eine Zusammensetzung aus einfachen Theilen ein Widerspruch in sich. Allerdings darf jede Größe vorgestellt werden als zusammengesetzt. Aber woraus sie zusammengesetzt ist, ist selbst Größe. Um also die Größe durch Zusammensetzung zu erklären, muß man offenbar die Größe voraussetzen. Entweder also ist die Erklärung der Größe durch Zusammensetzung ein Widerspruch in sich d. h. unmöglich, oder so weit sie eingeräumt werden darf, ist sie was man eine petitio principii nennt d. h. die Voraussetzung dessen, was erklärt werden soll. In beiden Fällen also ist diese Erklärung so gut als keine.

2. Dieser Widerspruch wird nicht beseitigt durch die gewöhnliche Erklärung der Continuität. Diese gewöhnliche Erklärung nämlich sagt, die continuirliche Größe bestehe nicht aus einfachen Theilen, wie die discrete, sondern aus Theilen, deren jeder selbst wieder zusammengesetzt oder theilbar sei, deren keiner also der kleinste, keiner der letzte ist. Daher sei die continuirliche Größe unendlich theilbar oder zusammengesetzt aus unendlich viel Theilen.

Diese Erklärung löst den Widerspruch in dem Begriffe der Discretion so wenig, daß sie denselben nur vermehrt. Wenn die Größe überhaupt nicht begriffen werden kann durch Zusammensetzung, so kann sie auch nicht begriffen werden durch endlose Zusammensetzung. Und die gewöhnliche Erklärung der Continuität thut nichts anderes, als daß sie die Zusammensetzung der

Größe ins Endlose vervielfältigt. So lange die Größe durch Zusammensetzung begriffen werden soll, wird die Größe nicht begriffen, sondern vorausgesetzt.

Auch sieht man leicht, daß eine solche Erklärung der Continuität zur Discretion zurückkehrt.

Die Größe sei zusammengesetzt aus unendlich viel Theilen. Jeder zusammengesetzte Theil, er sei so groß oder klein er wolle, ist irgend welche Größe. Darum ist ein zusammengesetzter Theil in keiner Größe unendlich vielmal enthalten. Wenn also die Größe gedacht wird als zusammengesetzt aus unendlich viel Theilen, so kann von diesen Theilen keiner zusammengesetzt, so muß von diesen Theilen jeder einfach sein d. i. unterschiedsloses Eins, das keine Größe ist.

Vergleichen wir jetzt die Erklärung der Discretion mit dieser so erklärten Continuität. Die erste Erklärung sagt: die Größe ist zusammengesetzt aus *einfachen* Theilen. Die zweite Erklärung sagt: die Größe ist unendlich theilbar; theilbar sein ist so viel als zusammengesetzt sein; also die Größe ist zusammengesetzt aus unendlich viel Theilen, d. h. genau ausgedrückt: sie ist zusammengesetzt aus *unendlich viel einfachen* Theilen. Die Discretion (d. h. die Zusammensetzung aus einfachen Theilen) ist geblieben. Hinzugefügt ist nur, daß dieser Theile unendlich viel sind. Mit andern Worten: die Discretion ist nicht aufgehoben, sondern ins Endlose fortgesetzt. In beiden Erklärungen bleibt 1) derselbe *Widerspruch* einfacher Theile, welche Größen sein sollen, 2) derselbe *Cirkel*, der die Größe erklärt durch Zusammensetzung von Größen. Das Einfache ist nicht Größe, darum auch nicht Theil, also selbstverständlich auch kein Theil einer Zusammensetzung. Und wie soll durch eine Zusammensetzung von Nichtgrößen Größe entstehen?

3. Es ist also vollkommen einleuchtend, daß die Größe

nicht begriffen werden könne durch die Zusammensetzung der discreten Elemente, sondern nur durch deren Aufhebung. Die Aufhebung der Discretion ist die Continuität. Die Discretion aufheben heißt die Sonderung oder Unterbrechung aufheben, das heißt den Zusammenhang setzen, den ununterbrochenen, stetigen: die Einheit, in welcher die discreten Elemente nicht als Theile enthalten sind, sondern als Momente.

Die Discretion ist die Sonderung des Eins vom Eins. Zwischen Eins und Eins ist nichts Drittes, sondern nur Eins. Es giebt kein letztes Eins, d. h. es giebt in der Discretion keine Grenze. Es giebt von einem Eins zum andern kein Zwischengebiet, also auch keine bestimmte Menge von Eins, welche die Discretion nach der Größe des Zwischengebietes zu durchlaufen hätte: es giebt von einem Eins zum andern unendlich viel Eins. Die Discretion ist also in jeder Rücksicht endlos.

Die Aufhebung der Discretion ist daher die Aufhebung einer endlosen Discretion. Da nun die Aufhebung der Discretion als Continuität begriffen wird, so ist in jedem Continuum d. h. in jeder Größe eine endlose Discretion möglich. Und da jeder Theil der Größe wieder Größe ist, so ist diese endlose Discretion in jedem Theil der Größe möglich. Daraus erklärt sich die sogenannte unendliche Theilbarkeit der Größe. Wäre die Größe durch Zusammensetzung entstanden, so müßte sie durch Theilung aufgelöst werden können in das Element oder die Elemente, woraus sie entstanden ist, so müßte es eine endliche oder begrenzte Theilung geben. Die Größe ist nicht durch Zusammensetzung entstanden. Denn die Zusammensetzung ist abhängig von Theilen, welche selbst Größen sind. Darum kann die Größe auch nicht durch Theilung in ihre Entstehung aufgelöst werden. Darum giebt es keine endliche Theilung. Darum ist die endlose Theilbarkeit nothwendig zur Natur der Größe gehö-

rig. Daß die Größe als solche ins Endlose getheilt werden kann, ist eine Folge ihrer Entstehung; diese Folge ist für uns der Erkenntnißgrund, daß die Entstehung der Größe die Zusammensetzung nicht ist.

4. Die Größe will begriffen werden als Continuität, die selbst nur begriffen werden kann als Aufhebung der Discretion. Ohne Continuität keine Größe, ohne Aufhebung der Discretion keine Continuität, und ohne Discretion keine Aufhebung der Discretion. Also leuchtet ein, daß zum Begriff der Größe beides gehört: Discretion und Continuität. Wäre die Größe bloß discret, so wäre sie ohne Zusammenhang und Einheit, also nicht Größe. Wäre die Größe gar nicht discret, so wäre in ihr nicht Vieles zu unterscheiden, so wäre sie keine Einheit, die vieles Discernible in sich enthält, so wäre sie ebenso wenig Größe. Sie ist darum nothwendig beides zugleich. (Das ποσόν ist, wie Aristoteles richtig erklärt, sowohl διωρισμένον als συνεχές.)

Zusatz. In der Mathematik unterscheidet man Discretion und Continuität nicht als Momente der Größe, sondern als deren Arten, als ob die einen bloß discrete Größen, die andern bloß continuirliche wären. (Kästner.) Die arithmetischen Größen seien discrete, die geometrischen dagegen continuirliche Größen. Die Zeitgrößen sind ebenfalls continuirlich, so gut als die Raumgrößen. Es ist deshalb nicht richtig, daß nur die Geometrie mit continuirlichen Größen zu thun habe. Es ist nicht richtig, daß in den geometrischen Größen alle Discretion fehle, oder daß die Geometrie sich mit Größen beschäftige, die nur continuirlich sind. Die Linie ist ein Continuum. Die Linie ab ist in ihrer bestimmten Begrenzung eine besondere Raumgröße, sie ist in dieser Besonderung discret. So verhält es sich mit jeder besondern Raumgröße. Offenbar ist die Zahl discret, denn sie ist ein Product des Zählens, und in der Natur des Zählens liegt die Unterbrechung und das Absetzen. Aber das Zählen ist nicht Größenerzeugung, sondern Größenzusammen-

setzung und Messung. Es ist nicht möglich, ein Continuum in allen seinen Theilen zu zählen. Es ist nur möglich, Discretes zu zählen, darum ist die Zahl nothwendig discret. Aber sie ist nicht bloß discret. Wäre sie bloß discret, so müßte die Zahlgröße sich auflösen lassen in untheilbare Elemente, so könnte keine Zahl unendlich theilbar sein, so wäre die Bruchtheilung unmöglich. Das Zählen erklärt die discrete Beschaffenheit der Zahl. Die Bruchtheilung bezeugt die continuirliche Beschaffenheit der Zahlgröße ($1 = 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32 \ldots\ldots = 0{,}99999\ldots\ldots$).

§. 92.

Das Quantum.

Der Begriff der Größe will gedacht sein als discret und continuirlich zugleich. Der Begriff der vielen discreten Eins muß als aufgehoben gedacht werden. Die Aufhebung der Sonderung ist Zusammenhang. Die Aufhebung der Trennung ist Einheit. Indem das Eins (damit zugleich die Trennung der vielen Eins) vergeht, entsteht die Einheit, worin die vielen Eins aufgehoben sind als Momente. Diese Einheit, welche dem Begriff der Größe gleichkommt, ließ sich nicht als Zusammensetzung, sondern nur als Werden denken. Aber das Werden läßt sich nur begreifen als Gewordensein. (Vgl. §. 81.) Also muß auch die Größe begriffen werden als die gewordene oder bestimmte Einheit der vielen Eins d. h. als bestimmte Größe oder Quantum.

1. Das Quantum ist als Größe continuirlich, als bestimmte Größe discret. Es ist ein discretes d. h. begrenztes oder unterschiedenes Continuum. Die Bestimmtheit kann nur gedacht werden durch den Unterschied von Anderem. So mußte das Etwas von Anderem unterschieden werden. So unterschei-

det sich das Quantum (die bestimmte Größe) von anderen Quanta. Aber in der Größe läßt sich nichts weiter unterscheiden als Eins. Also kann auch ein Quantum von anderen nur unterschieden werden durch mehr oder weniger Eins. Um also Quanta unterscheiden d. h. den Begriff des Quantums denken zu können, muß jetzt das Eins gedacht werden als Theil des Quantums d. h. selbst als Größe, als Größeneinheit oder Größenmaß, nicht mehr als das Eins, sondern als die Eins. Das Eins ist Größenelement als Princip (Größenursprung), darum selbst nicht Größe. Die Eins (Einheit) ist Größenelement als Theil, darum selbst Größe.

2. Das Quantum ist bestimmt durch seinen Unterschied von anderen Quanta. Es ist von anderen Quanta unterschieden durch die mehr oder weniger Eins (Einheiten), die es enthält, d. h. durch die Größe seiner Zusammensetzung. Woraus es zusammengesetzt ist, sind die Einheiten, in Rücksicht auf welche alle Quanta gleich sind. Das Quantum als eine bestimmte Zusammensetzung solcher Einheiten bildet eine Vielheit oder Anzahl, in Rücksicht auf welche die Quanta verschieden sind. Mithin begreift sich das Quantum als eine Anzahl (Vielheit) von Eins. Anzahl und Einheit sind die beiden Momente, die den Begriff des Quantums ausmachen.

3. Jedes Quantum enthält die Einheit in einer bestimmten Anzahl, d. h. es enthält so viel Eins. Hier entsteht die Frage wie viel? Diese Frage ist das Problem des Quantums. Die Antwort auf diese Frage ist die Lösung dieses Problems. Die Anzahl der Eins (Einheiten) soll bestimmt werden. Dies geschieht durch die Zahl. Durch die Zahl wird das Quantum begriffen. Es kann nur numerisch begriffen werden.

§. 93.

Die Zahl.

Die Zahl und die Zeit.

Das Quantum wird begriffen durch die Anzahl der in ihm enthaltenen Einheiten. Es kann durch nichts Anderes begriffen werden, denn es enthält nichts Anderes. Es wird begriffen, indem es durch die Einheit gemessen wird, die selbst ihr eigenes Maß ist. Die Anzahl dieser Einheiten bestimmen heißt zählen. Durch das Zählen entsteht die Zahl. Die Zahl ist gezählte d. h. begriffene Größe.

1. Das Zählen selbst ist das successive Hinzufügen von Eins zu Eins und die fortschreitende Zusammenfassung derselben. Diese Erklärung des Zählens enthält den Begriff der Succession d. h. des Zeitverlaufs oder der Zeitgröße. Also scheint die Zahl die Zeit vorauszusetzen, und in dieser Rücksicht hat man die Zahl als Zeitgröße erklärt im Unterschiede von der Figur, welche Raumgröße ist. Diese Erklärung hat das Ansehen Kants für sich, der die Zahl deshalb (nicht als den Begriff, sondern) als das Schema der Quantität gelten ließ. Aristoteles erklärte die Zeit als die Zahl der Bewegung. So stehen sich zwei Theorien gegenüber, deren eine die Zahl durch die Zeit, deren andere die Zeit durch die Zahl erklärt. Wie verhalten sich Zahl und Zeit?

2. Es ist richtig, daß unser Zählen in der Zeit stattfindet. Dasselbe gilt von jeder anderen bewußten Denkthätigkeit und ist also für das Zählen nicht charakteristisch. Es ist nicht richtig, daß die gezählte Größe bloß Zeitgröße ist, denn die Raumgröße kann ebenfalls gezählt werden. Was gezählt d. h. durch Zählen begriffen wird, ist keine besondere Größenart, sondern Größe überhaupt, daher auch die Arithmetik im Vergleich mit der Geome-

trie die allgemeine Größenlehre. Die Zeit ist zählbar, nicht sofern sie Zeit, sondern sofern sie Größe, zusammengesetzte Größe d. h. Quantum ist. In Wahrheit ist die Zeit der Moment, der im Entstehen vergeht. Dieser Moment ist kein Zeittheil, also keine Größe, kein Quantum, also nicht zählbar. Darum kann die Zahl nicht durch die Zeit begriffen werden. Vielmehr kann die Zeit als (eine aus Zeittheilen) zusammengesetzte Größe d. h. als größere oder kleinere Zeit nur begriffen werden vermöge der Zahl. So verhält es sich mit der Zeit in Rücksicht der Zahl ähnlich als in Rücksicht des Werdens (§. 79. Nr. 4). Die Zeiteinheit (der Moment ohne Dauer) fordert den Begriff des Werdens. Die Zeit als Größe fordert den Begriff der Zahl.

3. Das successive Hinzufügen des Eins zum Eins und die Succession als Zeitfolge sind beide sehr verschieden. Die beiden successiven Reihen decken sich keineswegs. Die Zeitfolge ist ein Continuum. Die Folge der gezählten Eins ist discret. Zwischen je zwei Eins, die gezählt werden, vergeht eine Zeitgröße, die nicht gezählt wird, auch nicht gezählt werden kann. Verglichen mit der Zeit geschieht das Zählen sprungweise, während die Zeit nie einen Sprung macht. So ist zwischen dem Zählen und der Zeitfolge der größte Unterschied. Das Zählen ist, was die Zeit gar nicht ist. Das Zählen ist ein Hinzufügen des Eins zum Eins und ein Zusammenfassen beider. Die Zeit ist keins von beiden. Weder fügt sie einen Zeittheil zum andern noch faßt sie beide zusammen. In der Zeit ist das Hinzufügen des Eins zum Eins ebenso unmöglich, wie das Zusammenfassen, denn in der Zeit sind nie zwei Zeittheile zugleich. Das Eins, welches ich dem Eins hinzufügen will, ist in der Zeit allemal entweder noch nicht oder nicht mehr. Wären die zu zählenden Eins bloß Zeitgrößen, so würden sie, wie die Zeit, ununterbrochen vergehen, und es wäre also unmöglich, sie zu zählen. Man kann

aus der Zeit so wenig die Zahl erzeugen, als man aus Wasser einen Strick drehen oder den Sieb der Danaiden füllen kann. Wenn die Theile der Zeit zusammengesetzt werden, so thut dies nicht die Zeit, sondern die Zahl. Wäre die Zahl bloß den Bedingungen der Zeit unterworfen, so wäre sie unmöglich. Vielmehr ist die Zeit als Continuum Größe, und als Größe unterliegt sie den Bedingungen der Zahl. Die Zahl kann nicht durch die Zeit, sondern die Zeitgröße nur durch die Zahl begriffen werden.

§. 94.
Zählen und Rechnen.

Das Zählen verknüpft Eins und Eins in fortschreitender Folge. Also bildet das Zählen eine Reihe zusammengesetzter Einheiten, in welcher jedes folgende Glied sich von dem nächstvorhergehenden um Eins unterscheidet d. h. um eine Größeneinheit, die es mehr enthält. So entsteht durch Zählen die natürliche Zahlenreihe: 1, 2, 3, 4, 5 u. s. f.

1. Das Zählen verknüpft fortschreitend die gleichen Einheiten, deren jede Eins ist. Dadurch erzeugt es die verschiedenen Zahlen. Jede Zahl ist zusammengesetzt aus lauter Eins. Also enthält die Zahl ein weiteres Problem. Mußten die Eins gezählt werden, so müssen jetzt auch die Zahlen gezählt werden. Konnten die Eins nur begriffen werden, indem man sie zählte, so gilt dasselbe auch von den Zahlen. Das erste Problem ist das einfachste: Eins und Eins. Das zweite, welches unmittelbar daraus folgt, ist zusammengesetzt: Zahl und Zahl. Die Lösung des ersten Problems geschieht durch Zählen (numeriren). Die Lösung des zweiten durch Rechnen (calculiren). Das Numeriren ist zählen der Eins. Das Rechnen ist zählen der Zahlen.

2. Rechnen ist Zählen. Zählen ist Verknüpfen von Eins und Eins. Diese Verknüpfung geschieht durch einen Act des reinen Denkens. Denn Eins ist als reine Größeneinheit keine Anschauung, sondern Gedanke. Also ist Rechnen und Zählen denken. Aber es wird im Rechnen nichts anderes gedacht und begriffen, als Eins und Eins. Das ist die einfache Formel, die allen arithmetischen Complexionen zu Grunde liegt. Eins und Eins sind zwei Bestimmungen, die sich zu einander völlig äußerlich und gleichgültig verhalten. Sie können nicht gleichgültiger sein. Von einer innern Beziehung ist nicht die Rede. Sie können deshalb nur äußerlich verknüpft werden. Das Begreifen ist in diesem Fall ein bloßes Aggregiren. Rechnen ist denken, aber ein bloß aggregatives, mechanisches Denken. Das Denken ist bei weitem nicht bloß rechnen. So richtig es ist, das Rechnen aus dem Denken zu erklären, so falsch wäre es, das Denken durch Rechnen erklären zu wollen (Hobbes); so falsch wäre es, z. B. Religionsbegriffe mit dem Begriffe der Zahl zu vergleichen, sei es in der Absicht, sie zu beweisen oder zu widerlegen. Gewiß wird im Rechnen auch das Denken geübt. Dieses mechanische Denken kann, wie jede mechanische Operation, bis zur virtuosen Vollkommenheit ausgebildet werden (die sog. Rechnengenies). Doch ist in Rücksicht auf die Geistesentwicklung und die Bildung des Urtheils der Werth des Rechnens gering. Man muß sich hüten, den Werth namentlich des sog. Kopfrechnens pädagogisch zu überschätzen. Mechanische Köpfe sind häufig die besten Rechner.

3. Zählen ist zugleich discerniren. Was wir discerniren, sondern wir genau von einander. Eine so genaue Sonderung, eine so pünktliche Unterscheidung ist das erste Mittel, ein verworrenes Material zu sichten, einen complicirten Gegenstand übersichtlich zu machen, Klarheit und Ordnung in das Chaos

der Vorstellungen zu bringen. Die erste Form, alle auf ein gegebenes Problem bezüglichen Punkte vorzustellen und zu ordnen, ist die Enumeration, die Descartes deshalb in dem methodischen Denken nicht vermissen wollte. Das Zählen ist ein ordnendes Denken. Die Zahl ist ein ordnungsstiftendes Princip.

Zusatz. Die erste Erklärung der Weltordnung ist durch den Begriff der Zahl versucht worden. Pythagoras wollte durch diesen Begriff das Problem der Weltordnung auflösen. Er hat zuerst die Zahl geltend gemacht in der metaphysischen Bedeutung eines ordnenden Weltprincips (§. 12).

§. 95.

Das Rechnen.

Summiren (Addiren, Multipliciren, Potenziren) und Differenziren (Subtrahiren, Dividiren, Radiciren).

Logarithmiren.

Gegeben sind Eins und Eins und Eins u. s. f. als Größeneinheiten. Diese Eins werden begriffen, indem sie gezählt werden. Das Zählen erzeugt aus dem Eins die Zahlen in ihrer natürlichen Reihenfolge. (Vgl. vor. §.)

1. Gegeben sind die verschiedenen Zahlen. Die Aufgabe ist, sie zu begreifen d. h. zu zählen. Diese Aufgabe wird gelöst im Rechnen. Alles Rechnen ist zählen der Zahlen, nichts Anderes. Es giebt darum nicht verschiedene Arten des Rechnens (keine sog. Species), sondern nur verschiedene Fälle derselben Aufgabe. Wie viel solcher Fälle? Es handelt sich darum, die einzig möglichen Fälle logisch zu bestimmen.

2. Gegeben sind die Zahlen als zu zählende Größen. Hier können nur zwei Fälle stattfinden; entweder die gegebenen Zahlen sind verschieden oder gleich; entweder sind verschiedene oder dieselben Zahlen gegeben. Der zweite Fall hat eine dop-

pelte Möglichkeit. Dieselbe Zahl ist gegeben entweder in beliebiger Anzahl oder genau so oft, als sie selbst Eins zählt.

3. Die Aufgabe, die allein durch Rechnen gelöst werden kann, ist demnach in folgenden drei Fällen erschöpft:

A. Zähle verschiedene Zahlen, die in beliebiger Anzahl vorhanden sind.

B. Zähle dieselben Zahlen, die in beliebiger Anzahl vorhanden sind.

C. Zähle dieselben Zahlen, die in derselben Anzahl d. h. so oft vorhanden sind, als in der gegebenen Zahl selbst die Eins.

Im ersten Fall sind gegeben a, b, c, d u. s. f. Im zweiten Fall ist gegeben nur die Zahl a oder nur b oder nur c u. s. f. in der Anzahl n. Im dritten Fall ist gegeben die Zahl a so oft als sie selbst Eins zählt d. h. a mal, oder b in der Anzahl b, oder c in der Anzahl c u. s. f.

4. Die Aufgabe im ersten Fall wird gelöst, indem die verschiedenen Zahlen (a, b, c, d) gezählt d. h. fortschreitend zusammengefaßt werden. Zu a wird b gezählt, zu $a + b$ wird c gezählt u. s. f. Die Lösung ist $a + b + c + d$. Diese Lösung heißt Summe, und das Rechnen als zählen verschiedener Zahlen heißt summiren oder addiren.

Die Aufgabe im zweiten Fall wird gelöst, indem dieselbe Zahl z. B. a in beliebiger Anzahl d. h. n mal zu sich selbst gezählt wird. Die Lösung ist $a + a + a \ldots\ldots + \overset{n}{a}$. Das ist eine Summe aus n gleichen Posten. Eine solche Summe nennt man Product. Die gegebene Zahl a ist der eine Factor (Multiplicandus), die gegebene Anzahl n ist der andere (Multiplicator): $a + a + a + a \ldots\ldots + \overset{n}{a} = na$. Es sei z. B. 3 in der Anzahl 4 gegeben, so ist die Lösung der Aufgabe $3 + 3 + 3 + 3 = 3 \times 4 = 12$. Das Rechnen als zählen gleicher Zahlen,

die in beliebiger Anzahl gegeben sind, heißt *multipliciren*. Das Multipliciren ist nichts anderes als addiren, es ist mit Hülfe des Einmaleins beschleunigtes Addiren.

Die Aufgabe im dritten Fall wird gelöst, indem dieselbe Zahl a so oft zu sich selbst gezählt wird, als sie selbst Eins zählt. Also $a + a + a \ldots + \overset{a}{a} = aa = a^2$. Gegeben sei z. B. die Zahl 3, und zwar so oft, als sie selbst Eins zählt, also 3 mal, so ist die Lösung $3 + 3 + 3 = 3 \times 3 = 3^2$; $3^2 + 3^2 + 3^2 = 3 \times 3^2 = 3^3$ u. s. f. Die Lösung ist eine Summe aus lauter gleichen Posten d. h. ein Product, und zwar eine Summe aus so viel gleichen Posten, als jeder derselben Eins zählt, d. h. ein Product aus gleichen Factoren. Ein solches Product nennt man *Potenz* und das Rechnen, sofern es Potenzen bildet, *potenziren*. Je nachdem die Anzahl der gleichen Factoren kleiner oder größer ist, ergiebt sich der Unterschied der niederen und höheren Potenzen. Ein Product aus zwei gleichen Factoren heißt in Rücksicht auf den Factor dessen Quadrat, ein Product aus drei gleichen Factoren Kubus u. s. f. Die Anzahl der gleichen Factoren heißt in Rücksicht auf die Potenz deren Grad oder Exponent, der Factor selbst deren Basis.

5. Alles Zusammenzählen der Zahlen ist entweder addiren oder multipliciren oder potenziren; es ist in seiner Grundform *summiren*. Zusammengezählte Zahlen sind entweder Summen oder Producte oder Potenzen; die Grundform ist Summe. Besteht die Summe aus lauter gleichen Summanden, so heißt sie Product. Besteht das Product aus lauter gleichen Factoren, so heißt es Potenz.

6. Die Eins verhalten sich äußerlich zu einander. Ebenso die Zahlen. Sie lassen sich daher ebensosehr verbinden als trennen, ebensowohl componiren als decomponiren. Das Verbinden war zusammenzählen, das Trennen ist abzählen. Das Rech-

nen als zählen der Zahlen ist sowohl zusammenzählen als abzählen. Das Abzählen ist die umgekehrte Operation des Zusammenzählens und hat daher dieselben Fälle als dieses.

A. Von einer Zahl m soll die Eins nmal abgezählt werden. Die Aufgabe heißt m — n. Die Lösung dieser Aufgabe ist die Differenz beider Zahlen. Die Operation, welche diese Lösung vollzieht, heißt subtrahiren (umgekehrtes Addiren).

B. Von einer Zahl m soll die Zahl n abgezählt werden, so oft als möglich. So oft n von m abgezählt werden kann, so oft ist n in m enthalten. Die Anzahl, welche bezeichnet, wie oft n in m enthalten ist, heißt Quotient. Die Operation, welche durch fortgesetztes Subtrahiren d. h. durch Theilen diese Anzahl (den Quotienten) findet, heißt dividiren (umgekehrtes Multipliciren).

C. Es soll die Zahl n gefunden werden, die von einer anderen Zahl m genau so oft abgezählt werden kann, als sie selbst Eins zählt, also n mal, und zwar soll durch diese Abzählung m vollständig ausgemessen werden. Die Aufgabe heißt $m - n - n - n \ldots - \overset{n}{n} = 0$. Das ist die Zahl, welche in m genau so oft enthalten ist, als sie selbst Eins zählt $\left(\frac{m}{n} = n, \text{ also } m = n \cdot n\right)$. Das ist die Zahl, in Rücksicht auf welche m Potenz (Quadrat) ist. Das ist die Zahl, die in Rücksicht auf m dessen Wurzel (Quadratwurzel) bildet. $(n = \sqrt[2]{m})$ Die Operation, welche diese Aufgabe löst, heißt wurzelziehen oder radiciren (umgekehrtes Potenziren).

Alles Abzählen ist also entweder subtrahiren oder dividiren oder radiciren. Die Grundform ist differenziren. Alles Rechnen ist in der Grundform summiren und differenziren.

7. In dem Begriff der Potenzbildung sind drei Aufgaben enthalten, denn dieser Begriff fordert drei Bedingungen: Basis, Exponent, Potenz. Die Potenz wurde erklärt durch ein Product aus gleichen Factoren. Die Bildung der Potenz begreift also drei Fragen in sich: 1) welches ist der Factor, dessen Wiederholung die Reihe der gleichen Factoren bildet? 2) welches ist die Anzahl dieser gleichen Factoren? 3) welches ist das Product, dem die Reihe dieser Factoren gleichkömmt? Hier ist die dreifache Aufgabe:

A. Gegeben ist eine bestimmte Anzahl gleicher Factoren: wie groß ist deren Product? Die Potenz soll gefunden werden. Dies geschieht durch potenziren.

B. Gegeben ist das Product aus einer bestimmten (d. h. ebenfalls gegebenen) Anzahl gleicher Factoren, welche letztere nicht gegeben sind. Der Factor d. h. die Basis soll gefunden werden. Dies geschieht durch Wurzelziehung. $xxxx = m$, $x^4 = m$, $x = \sqrt[4]{m}$.

C. Gegeben ist das Product aus einer nicht bestimmten Anzahl gleicher Factoren, welche letztere gegeben sind. Wie viel solcher Factoren müssen gegeben sein, um dem gegebenen Producte gleichzukommen? Diese Anzahl d. h. der Exponent ist zu finden. Dies geschieht durch Logarithmiren: $\underset{x}{m \,.\, m \,.\, m \,\ldots\ldots\, m} = n$, $m^x = n$, $x = {}^m\log.\, n$.

Wenn Basis und Exponent gegeben sind, so ist die Potenz zu finden; wenn Exponent und Potenz gegeben sind, so ist die Basis (Wurzel) zu finden; wenn Basis und Potenz gegeben sind, so ist der Exponent zu finden. Der gefundene Exponent ist der Logarithmus der einen Zahl (Potenz) in Rücksicht auf die andere (Basis).

Jede Zahl läßt sich darstellen als eine Potenz jeder anderen. Also lassen sich alle Zahlen darstellen als Potenzen einer bestimmten, z. B. der Zahl 10. Die wie vielte Potenz jede Zahl in Rücksicht auf diese bestimmte Zahl ist, sagt der Logarithmus. Daher lassen sich die Zahlen als ein logarithmisches System in Rücksicht auf eine bestimmte Zahl darstellen, die jede beliebige sein kann. Diese bestimmte Zahl bildet die Basis des logarithmischen Systems. Der Exponent, welcher erklärt, in welche Potenz diese Basis erhoben werden muß, um einer gewissen Zahl m gleichzukommen, heißt der Logarithmus von m in Rücksicht auf die Zahl, welche die Basis ausmacht. So ist 2 der Logarithmus von 100 in Rücksicht auf 10 ($2 = \log. 100$).

Da nun, wie sich aus der Potenzrechnung ergiebt, durch Logarithmiren die Potenzen in Producte, die Wurzeln in Quotienten, die Producte in Summen, die Quotienten in Differenzen sich verwandeln lassen, so werden auf diese Weise die Rechnungen auf ihre einfachsten logischen Grundformen zurückgeführt, und der Name Logarithmus ist eine vortreffliche Bezeichnung der Sache.

Zusatz. Jede Zahl kann mit jeder verglichen, jede von jeder abgezählt werden, also auch die größere von der kleineren. Hier sind zwei Fälle möglich: die Subtraction und die Theilung. Von einer Zahl soll die Eins öfter abgezählt werden, als jene Zahl selbst Eins enthält, d. h. von einer kleineren Zahl a wird eine größere 2a subtrahirt. So entsteht eine Differenz, die nur als negative Größe begriffen werden kann: der Begriff der negativen Größe (— a). In einer kleinen Zahl soll eine größere enthalten sein, d. h. in einer Zahl, die weniger Eins zählt, soll eine Zahl enthalten sein, die mehr Eins zählt. Der Fall tritt arithmetisch ein bei jeder unvollständigen Division. Offenbar kann die größere Zahl in der kleineren, oder um es in der einfachsten Form auszu-

sprechen, viel Eins in Eins nur enthalten sein als Theile der Eins. Drei kann in Eins nicht enthalten sein als drei Eins, sondern nur als der dritte Theil der Eins ($^1/_3$). So entsteht ein Quotient, der nur als **Bruch** begriffen werden kann: der Begriff der **gebrochenen Zahl**.

Jede mögliche Zahl ist entweder positiv oder negativ oder sie darf sowohl positiv als negativ sein, wie z. B. die Quadratwurzeln aus positiven Zahlen. Jede bestimmte d. h. zählbare oder rationale Zahl ist entweder ganz oder gebrochen (ein endlicher Bruch). Eine Zahl, die weder positiv noch negativ sein kann, ist daher unmöglich oder **imaginär**. Eine Zahl, die weder durch eine ganze Zahl noch durch einen endlichen Bruch ausgedrückt werden kann, ist daher **irrational**. So sind die Quadratwurzeln aus negativen Zahlen imaginär ($\sqrt{-1}$). So giebt es ganze Zahlen, deren Wurzeln weder ganze Zahlen noch endliche Brüche sein können, (wie z. B. $\sqrt{2}$), also unendliche Brüche d. h. Irrationalzahlen oder incommensurable Größen sind d. h. solche Größen, die durch keine rationale Zahl gemessen werden können oder mit keiner anderen Größe ein gemeinschaftliches Maß haben.

Aus dem Begriffe der Zahl lassen sich die arithmetischen Wahrheiten logisch einleuchtend machen. So folgen aus dem Begriffe der Potenz die Sätze der Potenzlehre. Was heißt a^2? Die Potenz sagt: denke eine Reihe gleicher Factoren; die zweite Potenz sagt: setze die Anzahl dieser Factoren gleich 2; a sagt: setze jeden dieser Factoren gleich a; also $a^2 = aa$. A^1 muß demnach als die Hälfte dieser Reihe begriffen werden, d. h. $a^1 = a$. Oder a^1 muß begriffen werden als eine Reihe gleicher Factoren, deren Product a ist, also $xx = a$; $a^{1/2}$ muß demnach begriffen werden als die Hälfte dieser Reihe gleicher Factoren, deren Product a ist, d. h. als $x = \sqrt[2]{a}$ ($a^1 = \sqrt[2]{a}\sqrt[2]{a}$, also $a^{1/2} = \sqrt[2]{a}$). $(A^2)^3$ heißt: setze eine Reihe gleicher Factoren, die Anzahl dieser Reihe sei 3, jeder dieser Factoren sei a^2; also $(a^2)^3 = a^2 \, . \, a^2 \, . \, a^2$.

Da $a^2 = aa$, so ist $(a^2)^3 = aa \,.\, aa \,.\, aa = a^6$, also $(a^2)^3 = a^{2 \times 3}$ u. s. f.

§. 96.

Die Zahl als endloser Progreß.

Jede bestimmte Zahl ist eine Anzahl von Eins oder von Theilen der Eins. Sie ist also gleich einem Bruch, dessen Zähler jene Anzahl, dessen Nenner Eins oder ein Theil der Eins ist. Wird eines dieser beiden Momente aufgehoben, so ist jede Möglichkeit einer bestimmten Zahlgröße aufgehoben.

1. Von 1 bis 0 erstreckt sich die endlose Reihe der Brüche. Da jeder Theil der Eins wieder getheilt werden kann, so ist die Eins sowohl im Zähler als im Nenner einer unendlichen Verkleinerung fähig. Setzen wir den Zähler als unendlich klein d. h. kleiner als jede bestimmbare Größe, so wird die Zahl unendlich klein ($^0/_1 = 0 = {}^1/_\infty$). Setzen wir den Nenner als unendlich klein, so wird die Anzahl gedacht, welche zählt, wie oft ein unendlich kleiner Theil in Eins enthalten ist; offenbar ist er unendlich vielmal darin enthalten, d. h. die Zahl wird unendlich groß ($^1/_0 = \infty$).

2. Das sind die Grenzen, zwischen denen die Reihe der Zahlgrößen sich ausbreitet: von 1 zu 0 die endlose Reihe der Brüche, von 1 zu ∞ die endlose Reihe der positiven, ganzen Zahlen, von 0 abwärts zu $-\infty$ die endlose Reihe der negativen Zahlen d. h. die Reihenfolge der Zahlen, welche entsteht durch successives Abzählen (Subtrahiren). Die Grenzen sind 0 und ∞, d. h. die unendlich kleine und die unendlich große Zahl. Das unendlich Kleine ist kleiner als jede bestimmbare Größe, also ein solches, das nicht mehr verkleinert werden kann; das

unendlich Große ist größer als jede bestimmbare Größe, also ein solches, das nicht mehr vergrößert werden kann. Da nun jede denkbare Zahl sowohl vermehrungs= als verminderungsfähig ist, so leuchtet ein, daß das unendlich Kleine und unendlich Große nicht als Zahl gedacht werden kann. Die Zahlgrenze ist keine Zahl. Es giebt keine Zahl als Grenze der Zahlenreihe oder des Zählens. Die Zahlenreihe ist sowohl in der Zusammensetzung als Theilung, sowohl in der positiven als negativen Folge grenzenlos; das Zählen läßt sich nicht vollenden, es ist endlos. Hier ist der endlose Progreß im Gebiete der Zahlgröße.

3. Die Zahl ist ihrer Natur nach zahllos, wie das Endliche endlos. Sie kann nicht ausgezählt werden. Die Zahlgröße (die zählbare Größe) ist ins Endlose theilbar, ins Endlose zusammengesetzt. Daher der zahllose Raum, die zahllose Zeit. Und zwar ist jede Zahl endlos, denn jede Zahl enthält entweder die Eins in sich als ihren Theil oder ist als Theil in der Eins enthalten, und die Eins ist ins Endlose theilbar, sie ist gleich der endlosen Reihe: $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32 \ldots\ldots$ Was von der Zahl gilt, gilt von der Größe, die durch die Zahl begriffen wird. Das Quantum ist zugleich zählbar und zahllos. Es ist in seiner Zusammensetzung begrenzt und in seiner Theilung unbegrenzt; es ist eine bestimmte (gezählte) Menge von Theilen und zugleich eine unbegrenzte (zahllose) Menge von Theilen, es ist zugleich begrenzt und unbegrenzt. Hier ist der Widerspruch im Begriffe des Quantums. Und da die Größe als Quantum begriffen werden muß (vgl. §. 92), so ist hier der Widerspruch im Begriff der Größe.

Zusatz. Das Endlose ist nicht das wahrhaft Unendliche. Das Zahllose ist nicht das absolut Große. Der zahllose Raum ist nicht die Unendlichkeit, die zahllose Zeit ist nicht die Ewigkeit. Schillers Wort über das Erhabene gilt in der ersten, Hallers Ausspruch

über die Ewigkeit in der zweiten Rücksicht: („ich zieh' sie ab [die ungeheure Zahl] und du [die Ewigkeit] liegst ganz vor mir").

Zeno's Beweis gegen die Bewegung ist durch diesen Widerspruch im Begriff der Größe motivirt. Die Bewegung von A nach B ist unmöglich, d. h. die Vollendung der Linie AB ist unmöglich; sie ist darum unmöglich, weil die Bewegung von A nach B alle Theile der Linie AB durchlaufen müßte, also die Vollendbarkeit der Theilung voraussetzt. Diese Voraussetzung ist falsch, denn die Theilung läßt sich nicht vollenden, weil $1 = {}^1/_2 + {}^1/_4 + {}^1/_8 + {}^1/_{16} \ldots$ Die Linie AB ist ein Ganzes, welches aus zahllosen Theilen besteht, also ein Ganzes, das niemals vollendet werden, also niemals ein Ganzes sein kann. Derselbe Widerspruch bedroht den Begriff des Raums, der Zeit, der Materie. Betrachtet man die Welt in Rücksicht des Raums, der Zeit, der Materie als ein gegebenes Ganzes d. h. als eine gegebene Größe, so unterliegt sie dem Widerspruch, den Kant in den beiden ersten Antinomien seiner Vernunftkritik (transscend. Dialektik) dargethan hat.

§. 97.

Der Widerspruch im Begriff der Größe. Die Menge.

Der hier entdeckte Widerspruch ist kein anderer, als welcher dem Begriff der Größe ursprünglich inwohnt. Es ist der Gegensatz der beiden Momente, ohne welche die Größe nicht gedacht werden kann: Discretion und Continuität.

1. Die Discretion fordert: denke die Größe als zusammengesetzt aus vielen Eins, die vollkommen gleich sind, deren jedes ein besonderes für sich ist. Wird die Größe gedacht als das Zusammen vieler Eins, so ist das Eins für sich gedacht nicht Größe. Ist aber das Eins nicht Größe, so wird auch das Zusammen dieser Nicht-Größen nicht als Größe gedacht werden können. Soll also die Größe durch Zusammensetzung der Eins

gedacht werden, so muß das Eins selbst als Größe, also selbst als zusammengesetzt, also so gedacht werden, daß jeder seiner Theile wieder Größe, wieder zusammengesetzt ist. Mit einem Worte: die Größe muß als unendlich theilbar gedacht werden, keiner ihrer Theile ist der letzte, keiner der kleinste, keiner untheilbar. Wird aber die Größe so gedacht (durch Zusammensetzung), so ist ihr Begriff nicht erklärt, sondern vorausgesetzt. Das Problem dieses Begriffs ist also durch diese Erklärung nicht gelöst. (Vgl. §. 91. Nr. 1 u. 2.)

2. Wird das Eins gedacht selbst als Größe, so bildet es in seiner Discretion eine Sonder- oder Einzelgröße, und das Zusammen solcher Einzelgrößen bildet eine Collectivgröße oder eine Größensammlung, die als Menge (Haufen) begriffen wird. Die Menge ist nichts Anderes als der äußere Inbegriff (Zusammensetzung, Aggregat) vieler Einzelgrößen. Darum setzt der Begriff der Menge den Begriff der Größe voraus. Der Beweis gegen die Möglichkeit der Menge ist darum nicht auch der Beweis gegen die Möglichkeit der Größe. Der Sorites der Alten machte diesen Fehler: er wollte durch die Unmöglichkeit der Menge die Möglichkeit auch der Größe widerlegt haben. Es sei unmöglich, daß Einzelgrößen jemals eine Menge oder einen Haufen bilden, denn die Einzelgröße für sich genommen sei nicht Haufen. Wie könne also aus der Nicht-Menge jemals Menge werden? Hier wird die Möglichkeit der Menge widerlegt durch die Unmöglichkeit des Werdens, und der Sorites ist daher nichts Anderes, als der Beweis gegen die Möglichkeit des Werdens, angewendet auf diesen speciellen Fall (das Werden oder Entstehen der Menge).

3. Wird die Größe gedacht als Quantum, als zusammengesetzt aus Einheiten, deren jede selbst theilbare Größe ist, so besteht das Quantum aus einer unendlichen Menge von Theilen,

es besteht in jeder seiner Größeneinheiten aus einer solchen unendlichen Menge. Die Größe kann nicht gedacht werden ohne Einheit. Eine unendliche Menge von Theilen kann nicht gedacht werden als Einheit. Dieser Widerspruch ist das nächste zu lösende Problem.

§. 98.

Die extensive Größe.

Die Größe als Quantum will gedacht werden durch Zusammensetzung (unendliche Menge von Theilen); das Quantum als Größe muß gedacht werden als Einheit d. h. als Continuum oder aufgehobene Discretion: es will gedacht werden nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Entstehung (vgl. §. 90 u. 91). In der Zusammensetzung ist die Sonderung und Trennung enthalten. Die aufgehobene Zusammensetzung ist der ununterbrochene Zusammenhang. Eine Größe, deren Zusammenhang oder Einheit durch Zusammensetzung gedacht wird, ist e x t e n s i v.

1. So ist die Linie ab ein Ganzes, eine Größeneinheit. Diese Größeneinheit wird gedacht durch successive Zusammensetzung aller in ihr enthaltenen Theile, also durch eine Menge von Theilen. Jeder dieser Theile ist Linie. So kann zuletzt die Linie nur gedacht werden durch Entstehung aus dem Punkt, d. h. durch dessen Aufhebung. Der Punkt ist untheilbare Einheit. Also ist die Aufhebung des Punktes in der Linie die Aufhebung des Untheilbaren d. h. die Setzung der endlosen Theilbarkeit. Also ist in jeder Linie, wie groß oder klein sie sei, eine unendliche Menge von Punkten als aufgehoben enthalten. Die Linie ist extensive Größe.

Man darf den Begriff der extensiven Größe nicht gleichsetzen dem Begriff der Menge. Die bloße Menge ist nicht extensiv.

denn sie ist nicht Einheit. Die Menge der Haare auf dem Haupte des Menschen, die Menge der Sandkörner u. s. f. sind nicht extensive Größen. (Jedes einzelne Haar, jedes einzelne Sandkorn ist extensive Größe, nicht deren Collection.) Die extensive Größe unterscheidet sich von der Menge durch das Moment ihrer Continuität. Jede extensive Größe ist ein Continuum. Die Menge als solche ist kein Continuum, sie ist bloß Größencollection. Wenn man die Menge als extensive Größe bezeichnet, so hat man die Collection mit der Continuität verwechselt. Die bloße Collection ist discret. Man verwechselt also die Discretion mit der Continuität, und eben diese Verwechselung ist es, die dem Begriff der Größe von Grund aus widerstreitet *). Die Menge ist nur dann extensiv, wenn sie eine Einheit bildet d. h. eine Größe ausmacht; diese Größe ist Menge, weil sie ein Ganzes bildet, das aus Theilen besteht und durch successive Zusammensetzung dieser Theile vorgestellt wird, deren jeder wieder zusammengesetzt ist. Hieraus erhellt von neuem der Unterschied zwischen extensiver Größe und Menge. Jede Menge als Collection von Einzelgrößen läßt sich in diese Einzelgrößen auflösen als ihre letzten Theile. Keine extensive Größe läßt sich in letzte Theile auflösen. Die Menge besteht aus letzten Theilen, deren jeder Nicht-Menge ist. Die extensive Größe besteht aus Theilen, deren keiner der letzte und deren jeder selbst wieder extensive Größe ist.

2. Hier ist der Widerspruch im Begriff der extensiven Größe. Sie ist die Menge als Einheit. Die Einheit fordert den continuirlichen Zusammenhang, also die Aufhebung der Zusammensetzung, also auch die Aufhebung gesonderter Theile, also auch die Aufhebung letzter Theile, also auch die Aufhebung ei-

*) Vgl. Grundriß der Logik und Metaphysik von Erdmann. Vierte Aufl. §. 67. „Die Zahl, das Quantum, als Anzahl gesetzt ist extensives Quantum, Menge oder Zahl von Etwas.“ S. 49.

ner bestimmten Menge von Theilen, also die Möglichkeit einer unendlichen Menge von Theilen. Die extensive Größe ist die Einheit einer unendlichen Menge von Theilen. So leuchtet der Widerspruch ein. Der Begriff der extensiven Größe fordert die Einheit. Die Einheit fordert die unbegrenzte Menge der Theile, diese läßt die Zusammenfassung nicht zu, hebt also den Begriff der Einheit auf. So bleibt die extensive Größe ein Problem. Ihre Einheit ist zugleich nothwendig und unmöglich. Das Problem heißt: wie kann die Menge wirklich Eins werden?

§. 99.

Die intensive Größe oder der Grad.

Die Größe soll als wirkliche Einheit gedacht werden. Wenn die Größe alle Vielheit ausschließt, so ist sie nicht wirklich Größe. Wenn die Einheit eine Menge von Theilen einschließt, aus denen sie besteht, so ist sie nicht wirklich Einheit. Also kann die Größe als Einheit und die Einheit als Größe nur dann gedacht werden, wenn sie eine Vielheit in sich begreift, aber nicht als Theile, aus denen sie sich zusammensetzt, sondern als Vermögen, d. h. wenn die Vielen oder die Menge in ihr enthalten sind nicht summarisch, sondern potentiell, nicht als gegebene Elemente, sondern als aufgehobene Momente. In dieser Bestimmung ist die Größe nicht extensiv, sondern intensiv, nicht Summe, sondern Grad.

1. Der Grad ist Eins. Aber die Grade verhalten sich zu einander nicht wie Eins und Eins, sie werden nicht äußerlich zusammengesetzt, sondern folgen einander. Wenn wir die Grade zählen, so zählen wir nicht Eins und Eins, sondern der Erste, der Zweite, der Dritte u. s. f. Der Ausdruck der Grade sind die Stufen- oder Ordnungszahlen. In den Graden erscheint die

Größe als Stufenfolge, also als Entwicklungsreihe. Jeder Grad ist nur einer, aber bedingt durch alle vorhergehenden Grade und alle folgenden, d. h. jeder Grad ist in der Folge der Grade genau bestimmt als dieser und kein anderer.

2. Der Grad ist Eins. Aber zwischen den Eins, wie sie zuerst begriffen wurden als Größenelemente, und wie sie jetzt begriffen werden als Grade, ist ein sehr bedeutsamer Unterschied. Jene Eins bildeten eine aggregative Reihe, in der jedes Glied an jeder Stelle sein konnte. Die Grade bilden eine Stufenreihe, in der jedes Glied seine genau bestimmte Stelle hat. Die Eins als Glieder der aggregativen Reihe waren einander vollkommen gleich. Die Eins als Glieder der graduellen Reihe sind einander keineswegs gleich, sondern jedes ist von jedem verschieden. Zwischen Eins und Eins ist kein Unterschied der Distinction. Es ist ein großer zwischen dem Ersten und Zweiten. (Das wußte Cäsar wohl, als er lieber der Erste im Alpenstädtchen als der Zweite in Rom sein wollte!) Jeder Grad ist von allen anderen verschieden, er ist durch seine Stelle (Rang) qualificirt als dieser und kein anderer, er ist Eins, aber ein qualitatives Eins, also nicht mehr ein blos discretes Eins. Im Grade ist die Gleichheit der Eins, also der Unterschied, der in der bloßen Sonderung besteht, d. h. die Discretion aufgehoben. Die Größe sollte gedacht werden als aufgehobene Discretion (vgl. §. 90. Nr 2). Dieses Problem löst sich in dem Begriff der intensiven Größe oder des Grades.

3. Die vielen und verschiedenen Grade sind nicht gesonderte oder discrete Größen; sie sind im Grunde eine Größe, deren Stufen sie ausmachen. Sie sind Glieder einer Größenentwicklung und als solche weniger verschiedene Größen als verschiedene Größenzustände. Jeder Grad ist Größe in einem bestimmten Entwicklungszustande, ein Stadium der zunehmenden oder abnehmenden, der positiv oder negativ wachsenden

Größe. Die im Wachsthum d. h. im Werden oder im Proceß begriffene Größe ist intensive Größe oder Grad. Und weil die Größe sich nicht durch Zusammensetzung, sondern nur durch Entstehung d. h. als Werden begreifen ließ (vgl. §. 90. Nr. 3), so muß sie als Grad begriffen werden. Die Größenzusammensetzung setzt die Größe voraus. Wenn die extensive Größe durch ihre Theile vorgestellt werden soll, welche selbst extensive Größen sind, so wird die extensive Größe durch die extensive Größe erklärt, d. h. sie wird nicht erklärt. Sie kann nicht durch Zusammensetzung begriffen werden, sondern nur durch Wachsthum d. h. durch Entstehung. Die extensive Größe fordert zu ihrer Erklärung die intensive Größe.

4. Die Größe entsteht aus dem, was sie nicht ist, wie die Linie aus dem Punkt. Ihr Ursprung kann durch keinen bestimmten Größenzustand erklärt werden; vielmehr muß dieser Ursprung so gedacht werden, daß in ihm die Größe nicht in extenso, sondern lediglich dem Vermögen oder der Intensität nach enthalten ist. Der Ursprung der Größe wird als Grad begriffen, aber als kein bestimmter Größenzustand, als kein bestimmter oder bestimmbarer Grad, d. h. als Null Grad. Das ist der Begriff der Größe, welche sowohl ist als nicht ist, d. h. der im Beginn oder im Verschwinden begriffenen Größe. Die Größe im Nullpunkt ist die Größe, welche entweder noch keine ist oder aufhört eine zu sein.

Wenn zwei Linien ab und bc sich im Punkt b schneiden, so bilden sie den Winkel abc. Dieser Winkel hat eine bestimmte, meßbare, extensive Größe. Diese Größe durch Zusammensetzung erklären heißt den Winkel aus Winkeln zusammensetzen, das heißt den Winkel als Größe voraussetzen. Also muß der Winkel erklärt werden durch Entstehung. Je mehr die Linie cb sich der Linie ab nähert, um so mehr verkleinert sich gradatim der

Winkel abc. Wenn die Linie cb mit der Linie ab zusammenfällt, so ist der Winkel unendlich klein, es ist kein Winkel mehr vorhanden, sondern bloß die Linie ab, die aber in Rücksicht auf den Winkel, der aus ihr entsteht, gelten darf als ein Winkel von 0°. Wenn die Linie ab sich um den festen Punkt herumbewegt und eine Kreisfläche beschreibt, so hat sie in allen vier Quadranten von 0° zu 360° alle möglichen Größenzustände des Winkels d. h. alle möglichen Winkelgrade durchlaufen (von 0° zu 90°, von 90° zu 180°, von 180° zu 270°, von 270° zu 360°).

5. Die Grade sind verschiedene Größenzustände. Die Reihenfolge dieser verschiedenen Größenzustände ist Größenveränderung. Die Größenveränderung kann positives oder negatives Wachsthum, Vermehrung oder Verminderung sein. Wenn die Größe zunimmt, steigen die Grade; wenn sie abnimmt, fallen sie. Die Größenveränderung durch steigende und fallende Grade ist Gradation. Jedes Glied dieser Reihe enthält alle früheren als aufgehobene Momente in sich; denn um einen bestimmten Größenzustand zu erreichen, müssen alle vorhergehenden durchlaufen sein. Zwischen je zwei Gliedern dieser Reihe sind unendlich viel Grade möglich. Der Uebergang von einem Grade zum andern ist nur möglich durch alle Zwischengrade hindurch. Es giebt keine kleinsten Grade. Es giebt darum in der Reihenfolge der Grade keinen Sprung. Der Grad ist Continuum. Die Gradation also durchaus continuirliche Größenveränderung.

Zusatz. Der Grad ist die wachsende (zunehmende oder abnehmende) Größe. Wie das Werden im Gewordensein begriffen wurde, so wird die wachsende (werdende) Größe begriffen durch die bestimmte Größenzu- oder abnahme d. h. durch den Gradunterschied der gewordenen Größe. Die gewordene Größe ist ein bestimmtes Continuum; der Gradunterschied ist die bestimmte Menge oder

Summe der darin enthaltenen Grade. So wird der Grad gedacht als Theil der (gewordenen) Größe. Ein Continuum, welches durch Theile, also durch Zusammensetzung gedacht wird, ist extensiv. Die extensive Größe fordert zu ihrer Erklärung die intensive oder den Grad. Dieser fordert zu seiner Unterscheidung oder Messung die extensive. So unterscheidet man die Größe der Winkel durch die Summe ihrer Grade. So erscheint überhaupt die Intensität des Wirkens in der extensiven Größe der Wirkung, die Stärke z. B. der Geisteskraft in der Fülle der Leistungen, in dem Umfange des Wirkungskreises, in der Tragweite der Wirkung u. s. f. Kant wollte die extensive Größe durch die intensive erklärt wissen (gleichsam als deren Function), z. B. die Größe der Dichtigkeit eines Körpers nicht durch die Menge seiner Theile, sondern durch die Stärke seiner raumerfüllenden Kraft. Es war die dynamische Erklärungsart, die er sowohl in seiner Vernunftkritik als in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft der mechanisch-atomistischen entgegensetzte.

§. 100.

Größenveränderung und Größenverhältniß.

Begriff der Function. Algebra. Die quantitativen Verhältnisse. Begriff der Gleichung. Analysis. Begriff des Differentials. Analysis des Unendlichen.

Der Begriff des Grades forderte den Begriff der continuirlichen Größenveränderung. In der continuirlichen Größenveränderung ist jedes Glied eine Größe, jede dieser Größen ist ein Größenzustand, der als Glied einer zusammenhängenden Reihenfolge von Größen vollkommen bestimmt ist. Jedes Glied dieser Reihe ist bedingt durch die anderen Glieder, also in seinem Größenzustande durchaus abhängig. Da nun jedes Glied der Reihe Größe ist, so muß jetzt die Größe gedacht werden als bedingt durch

eine andere Größe, von der sie abhängt, d. h. wir dürfen die Größe nicht mehr beziehungslos, sondern müssen dieselbe in einer bestimmten Beziehung zu einer anderen Größe denken. Diese Beziehung ist das Größenverhältniß. Die Größen sind nicht mehr gleichgültig gegen einander, sondern sie verhalten sich zu einander und gelten nur in diesem Verhältniß, d. h. sie gelten nur als Seiten des quantitativen Verhältnisses.

1. Die Größenveränderung kann nur begriffen werden durch das Größenverhältniß. Denn die continuirliche Größenveränderung ist eine Reihenfolge von Größenzuständen, in welcher jedes Glied genau bestimmt ist. Es ist bestimmt durch den Zusammenhang mit den übrigen Gliedern. Dieser Zusammenhang ist das Gesetz der Reihe. Dieses Gesetz bestimmt den Größenzustand jedes Gliedes. Der Größenzustand des nten Gliedes ist klar, sobald das Gesetz einleuchtet, nach welchem die Glieder fortschreiten. Dieses Gesetz ist klar, sobald man weiß, wie sich die Glieder zu einander verhalten, d. h. sobald das Größenverhältniß derselben einleuchtet. Also ist es dieses Verhältniß, welches das Gesetz der Reihenfolge, den Zusammenhang ihrer Glieder ausmacht; mit anderen Worten: die Größenveränderung wird durch das Größenverhältniß begriffen. Was ist Größenverhältniß?

2. Das Größenverhältniß wird gedacht durch die Beziehung zweier Größen, die für einander sind, oder, was dasselbe heißt, durch die Abhängigkeit einer Größe von einer anderen. Eine Größe hängt von einer anderen ab, d. h. sie ist in ihrem Größenzustande und in ihrer Veränderung vollkommen bedingt durch jene. Die eine der beiden Größen läßt sich, wie jedes Quantum, willkürlich verändern, die andere läßt sich nicht, wie jedes beliebige Quantum, willkürlich verändern, sondern ihre Veränderung ist von der Veränderung der ersten Größe durch-

aus abhängig und durch dieselbe vollkommen bedingt. Jene ist die willkürlich veränderliche, diese die abhängig veränderliche, die in jedem ihrer Größenzustände an den Größenzustand der ersten vollkommen gebunden ist. Die Veränderung der einen Seite hat die (genau bestimmte) Veränderung der anderen zur nothwendigen Folge. In dieser Rücksicht heißt die abhängig veränderliche Größe nach dem bezeichnenden Ausdruck Bernoulli's die Function der andern. So ist der Größenzustand der Ordinate y abhängig von dem Größenzustand der Abscisse x; also y die Function von x ($y = \varphi(x)$). So sind in dem rechtwinkligen Dreieck mit der Größe des einen spitzen Winkels die Größe des anderen und die Größenverhältnisse der Seiten vollkommen bestimmt (das Verhältniß sowohl der gegenüberliegenden als anliegenden Kathete zur Hypotenuse und umgekehrt, das Verhältniß der gegenüberliegenden Kathete zur anliegenden und umgekehrt). Diese Größenverhältnisse sind abhängig von dem bestimmten Größenzustande des spitzen Winkels, sie sind dessen Functionen, daher der Begriff der trigonometrischen Functionen Sinus, Cosinus, Tangente u. s. f.

Die Größenveränderung wird begriffen durch das quantitative Verhältniß und dieses durch den Begriff der Function.

3. Wird aber die Größe gedacht als Function d. h. als in ihrem Größenzustande bedingt durch eine andere, zu der sie sich verhält, so verallgemeinert sich dadurch nothwendig der Begriff der Größe. Sie wird gedacht als veränderlich. Die veränderliche Größe kann unendlich viel Werthe haben. Sie wird gedacht als abhängig veränderlich, d. h. die unendlich vielen Werthe, die sie haben kann, sind nicht beliebige, sondern jedesmal bedingt durch das Gesetz der Veränderung, durch den Exponenten des quantitativen Verhältnisses. Wenn zwei Größen sich verhalten, wie 1 : 2, so können dieser Größen unendlich viel

sein (2, 4, 8, 16, 32, 64 ..... oder 3, 6, 12, 24, 48, 96 .....). Die Function begreift mithin unendlich viel Größenwerthe in sich; sie repräsentirt eine Reihe von Größen, deren jede dieselbe Seite desselben Verhältnisses bildet. Eine Größe aber, die unendlich viel Größenwerthe repräsentirt, ist eine allgemeine Größe. Um also die Größe als Function oder das quantitative Verhältniß vollständig zu begreifen, genügt nicht mehr das bestimmte Quantum oder die bestimmte Zahl, die sich durch eine Ziffer bezeichnet. Der Begriff der Function als der abhängig veränderlichen fordert den Begriff einer willkürlich veränderlichen Größe, die jeden beliebigen Zahlenwerth haben kann. Je nachdem dieser Größe ein bestimmter Zahlenwerth beigelegt wird, entscheidet sich damit der bestimmte Zahlenwerth ihrer Function. Aber es leuchtet ein, daß dieser bestimmte Zahlenwerth nicht die allgemeine Größe ausdrückt, sondern nur einen besonderen Fall derselben. Also wird sowohl in der willkürlich veränderlichen als in der abhängig veränderlichen d. h. überhaupt in dem quantitativen Verhältniß eine Größe gedacht, die sich zur Zahl verhält, wie das Allgemeine zum Besonderen. Das Zeichen dieser Größe ist darum nicht die Ziffer, sondern der Buchstabe d. h. ein Zeichen, unter dem jede beliebige Größe gedacht werden kann. Diese Größe wird nicht numerisch, sondern algebraisch begriffen. Was wir numerisch begreifen, sind die bestimmten Größen, die Zahlen. Was wir algebraisch begreifen, sind die allgemeinen Größen, die quantitativen Verhältnisse, zu denen sich die Zahlen verhalten, wie das Besondere zum Allgemeinen. So verhält sich die Ziffernrechnung zur Buchstabenrechnung. So erklärt sich die logische Bedeutung der Algebra. Die Ziffernrechnung combinirt Zahlen durch die bestimmten arithmetischen Operationen, die wir entwickelt haben (vgl. §. 94). Die Algebra combinirt quantitative Verhältnisse. Und da jene arithme-

tischen Operationen alle Verhältnisse ausdrücken, in denen Zahlen (Größen) zu einander stehen können, so sind es die arithmetischen Operationen selbst, mit denen die Algebra rechnet, oder die das Problem der Algebra bilden, wie die Zahlen das Problem dieser Operationen. Die Algebra verhält sich zu den arithmetischen Operationen (Ziffernrechnung), wie diese zu den Zahlen.

Welches sind nun die bestimmten quantitativen Verhältnisse?

4. Die möglichen Verhältnisse der Quanta (Zahlen) sind bestimmt durch die arithmetischen Operationen als Summe, Product, Potenz oder als Differenz, Quotient, Wurzel. Das quantitative Verhältniß hat, wie die Aufgabe der arithmetischen Operation (des Rechnens), einen dreifachen Fall.

A. Zwei Größen verhalten sich so zu einander, daß sie eine constante Summe oder eine constante Differenz bilden. Dieses Verhältniß ist das a r i t h m e t i s c h e. Der Exponent dieses Verhältnisses ist entweder die Summe oder die Differenz beider Größen. Innerhalb dieses Exponenten, der ihr Verhältniß ausdrückt, sind beide Größen veränderlich. Die Veränderung der einen Seite bedingt die Veränderung der anderen. Bilden die beiden Größen eine constante Summe, so bedingt die Vermehrung der einen Seite dieselbe Verminderung der anderen und umgekehrt; bilden sie eine constante Differenz, so bedingt die Vermehrung der einen Seite dieselbe Vermehrung der anderen und ebenso die Verminderung der einen dieselbe Verminderung der anderen. In diesem Fall ist das arithmetische Verhältniß g e r a d e oder direct, in jenem u m g e k e h r t oder indirect.

B. Zwei Größen verhalten sich so zu einander, daß sie ein

constantes Product oder einen constanten Quotienten bilden. So ist die Größe der gleichförmigen Geschwindigkeit gleich dem Quotienten von Raum und Zeit ($c = \frac{s}{t}$). So ist die Größe der bewegenden Kraft gleich dem Product der Masse in die Geschwindigkeit, das statische Moment beim Hebel gleich dem Product des Gewichts in die Länge des Hebelarms. Dieses Verhältniß ist das *geometrische*. Bilden die beiden Größen ein constantes Product, so ist das geometrische Verhältniß umgekehrt oder indirect, im anderen Fall ist es gerade oder direct.

C. Zwei Größen verhalten sich so, daß die eine der beiden die Potenz oder Wurzel der anderen bildet. So verhalten sich in der beschleunigten Geschwindigkeit die Räume wie die Quadrate der Zeiten ($c = \frac{s}{t^2}$). Dieses Verhältniß ist das *Potenzverhältniß*.

5. Gegeben sind nicht mehr Zahlen oder Quanta, sondern quantitative Verhältnisse. Die Aufgabe ist, die Größe zu bestimmen, deren Verhältnisse zu anderen Größen gegeben sind, d. h. aus ihrem Zusammenhang mit bekannten Größen die unbekannte zu finden. Das ist das algebraische Problem. Die Lösung dieses Problems ist die *Gleichung*, die nach den Graden der Potenz, in welchen die unbekannte sich findet, selbst unterschieden wird in die Gleichungen der verschiedenen Grade (Gleichungen des ersten, zweiten, dritten Grades u. s. f.) Es soll z. B. ein Rechteck construirt werden aus einer bekannten Seite b und einer unbekannten x. Die Flächengröße dieses Rechtecks soll gleich sein einem gegebenen Quadrate, dessen Seite gleich a ist. Also ist gegeben das Verhältniß der beiden Seiten des zu construirenden Rechtecks. x verhält sich zu b so, daß ihr

Product gleich ist dem Quadrate von a; also $xb = a^2$, also $x = \frac{a^2}{b}$.

6. Jede Größe mithin, die aus einem Größenverhältniß begriffen werden kann, läßt sich algebraisch auflösen oder durch Gleichung bestimmen. Also werden auch die geometrischen Größen algebraisch auflösbar oder durch Gleichungen bestimmbar sein; es giebt also Gleichungen, welche die Natur einer bestimmten geometrischen Größe genau und vollständig ausdrücken, so daß man sagen kann, diese Gleichung ist diese bestimmte geometrische Größe, z. B. die gerade Linie, der Kreis, die Parabel, die Ellipse u. s. f.

Diese Gleichungen zu finden ist die Aufgabe der analytischen oder höheren Geometrie. Diese Aufgabe löste Descartes durch seine Analysis der geometrischen Größen.

Es sei z. B. die gerade Linie ab. Sie ist bestimmt durch die Lage jedes ihrer Punkte. Von jedem ihrer Punkte läßt sich eine Senkrechte ziehen auf eine andere Linie, welche die gegebene unter dem Winkel bac schneidet. Die Senkrechte ist die Ordinate y; das Stück, das sie auf der Linie ac abschneidet, ist die Abscisse x. Jeder Punkt der Linie ab hat eine ihm zugehörige Ordinate. Jede Ordinate hat eine ihr zugehörige Abscisse. Die gerade Linie ist bestimmt, wenn jeder ihrer Punkte bestimmt ist. Jeder ihrer Punkte ist bestimmt, wenn sich die Größe bestimmen läßt, der jede Ordinate gleichkömmt. Nun ist das Verhältniß der Ordinate zur Abscisse in jedem Fall dasselbe. Dieses Verhältniß ist in jedem Fall die Tangente des Winkels bac ($\frac{y}{x} = \text{tang. bac}$). Diese constante Größe sei gleich a; so ist $\frac{y}{x} = a$, also $y = ax$. Diese Gleichung gilt für jede Ordinate, also ist durch diese Glei-

chung die gerade Linie ab vollkommen bestimmt. Ist aber das Product der Abscisse und der constanten Größe nicht gleich der Ordinate, sondern dem Quadrat der Ordinate ($y^2 = px$, also $y = \sqrt{px}$), so ist durch diese Gleichung auch die Lage jedes Punktes einer Linie bestimmt, aber diese Linie ist nicht die gerade, sondern die Parabel; $y = \sqrt{px}$ daher die Gleichung der Parabel. (Die constante Größe p bezeichnet den Parameter der Parabel.) So wird in der Ellipse die Lage jedes Punktes bestimmt durch die ihr zugehörige Ordinate, und die Größe jeder Ordinate bestimmt durch die ihr zugehörige Abscisse und deren constantes Verhältniß zu der halben großen und kleinen Achse der Ellipse; die halbe große Achse sei a, die halbe kleine b, so ist $y = \frac{b}{a} \sqrt{a^2 - x^2}$. Die große Achse und die Excentricität der Ellipse stehen in einem bestimmten Verhältniß. Die Excentricität ist kleiner als die große Achse, und zwar in einem solchen Verhältniß, daß die Differenz der Quadrate ihrer Hälften gleich ist dem Quadrate der Hälfte der kleinen Achse ($e^2 - a^2 = b^2$). Wenn aber $a^2 - e^2 = b^2$ ist, so ist die Excentricität größer als die Achse, d. h. die Entfernung der Brennpunkte größer als die Entfernung der Scheitelpunkte, so kann die Linie nicht die Ellipse sein, so ergiebt sich die Ordinatengleichung $y = \frac{b}{a} \sqrt{x^2 - a^2}$, d. i. die Gleichung der Hyperbel. Und heißt die Ordinatengleichung $y = \pm \frac{b}{a} x$, so ist die dadurch bestimmte gerade Linie die Asymptote der Hyperbel u. s. f.

7. Eine Größe ist in ihrer Veränderung abhängig von einer anderen, deren Function sie ausmacht. Die Gleichung bestimmt den Größenwerth der Function. Dieser Größenwerth verändert sich in verschiedenen Formen des Wachsthums. Diese

Veränderung d. h. die Differenzen der verschiedenen Größenwerthe sollen begriffen werden: das Gesetz dieser Differenzen. Der gegebene Größenzustand der Function sei y. Die Differenz zwischen ihm und dem veränderten Größenzustand sei Δy (das Increment), so ist y in dem veränderten Größenzustande gleich $y + \Delta y$; die Aufgabe ist, die Gleichung für Δy zu finden. y wird gedacht als $\varphi(x)$, also muß $y + \Delta y$ gedacht werden als eine Function des um Δx veränderten x d. h. als $\varphi(x + \Delta x)$. Da nun y als $\varphi(x)$ durch eine Gleichung bestimmt ist, so muß aus dieser Gleichung die Differenz Δy d. h. das Gesetz der Veränderung begriffen werden. So läßt sich aus der gegebenen Gleichung der Function das Gesetz der Differenzen und aus dem Verhältniß der Differenzen Δy und Δx (dem Differenzquotienten) die Gleichung der Function berechnen (Differenzenrechnung).

Hieraus begreift sich die letzte Aufgabe, welche der Begriff der Größe enthält. Die Größenveränderung ist continuirlich. Die Größe selbst mußte gedacht werden als wachsende (werdende) Größe. Die natürlichen Größenveränderungen sind stetig, ob sie nun zunehmend oder abnehmend, gleichmäßig oder ungleichmäßig sind. Die Frage ist: wie läßt sich die stetige Größenveränderung arithmetisch begreifen? Hier fordert das Problem der Größe, der in ihrem Begriff enthaltene Widerspruch zwischen Discretion und Continuität, die letzte Lösung. Die Größe als Continuum (als Werden) läßt sich nicht durch Theile, durch Zusammensetzung, durch bestimmte Zahlen, durch bestimmbare Zahlenwerthe, also auch nicht durch bestimmte Gleichungen begreifen. Die Auflösung dieses Problems ist nicht numerisch, nur algebraisch möglich, und zwar ist die algebraische Lösung nur möglich durch unbestimmte Gleichungen. Die Größe in ihrer stetigen Veränderung ist f l i e ß e n d e Größe (Fluxion). In dieser Veränderung giebt es keinen Sprung. Zwischen zwei verschie-

denen Größenzuständen dieser Reihe sind unendlich viel Größenzustände zu durchlaufen. Also geschieht die stetige Veränderung, der Uebergang von einem Größenzustande zu dem nächstfolgenden nicht in endlichen, sondern in unendlich kleinen Differenzen oder in Differentialen. Nur durch den Begriff des Differentials ist die stetige Veränderung arithmetisch erkennbar. Das Zeichen der endlichen Differenzen war Δx, das Zeichen der unendlich kleinen (nach Leibnitz) dx, eine gegen jede endliche Zahl verschwindende Größe, die sich durch keine Ziffer ausdrücken läßt, bestimmbar und der Rechnung zugänglich nur durch das Verhältniß $dx:dy$, d. h. nur als Function. Hier entsteht die Aufgabe, aus den Functionen die Differentiale und aus den Differentialen die Functionen zu finden. Die Lösung der ersten Aufgabe ist die Differential-, die der zweiten die Integralrechnung d. i. die höhere Analysis oder die Analysis des Unendlichen (Leibnitz, Newton).

Zusatz. In dem Begriff des Differentials oder des unendlich Kleinen wird mathematisch gedacht, was der logische Begriff der Größe fordert. Die Größe will als Continuum gedacht sein. Das Continuum läßt sich nicht durch Zusammensetzung, nur durch Entstehung (Werden) begreifen. Die werdende (wachsende) Größe fordert den Begriff der Nichtgröße, als woraus sie hervorgeht, d. h. den Begriff einer Größe, welche nicht Größe, nicht Größentheil ist, die daher kleiner gedacht werden muß als jeder bestimmbare Größentheil, die gegen Eins als verschwindende Größe erscheint, die nicht an sich, sondern nur als Function der Quantitätsbestimmung unterliegt. Das Differential ist der Begriff einer solchen Größe, die gegen Eins verschwindet, gegen deren niedere Potenzen die höheren verschwinden ($dx = 0$). Hier ist 0 der Ausdruck eines Größenverhältnisses, dessen Seiten im Verschwinden begriffen sind, aber in diesem Zustand der Nichtgröße sich zu einander verhalten, d. h. sie ist der Ausdruck der werdenden Größe. Die Analysis des

Unendlichen löst das Erkenntnißproblem der Quantität. Die Größenerkenntniß fordert die arithmetische Bestimmung. Die arithmetische Bestimmung fordert die Discretion. Aber die Größe als Continuum läßt sich durch die Discretion nicht begreifen. Nun ist jede wirkliche Größe Continuum. Also wie ist die mathematische Größenerkenntniß möglich? Wie wird das Continuum, oder was dasselbe heißt, die Größenentstehung, das Werden der Größe arithmetisch faßbar? Das ist die Frage, in welcher das Grundproblem der Größe, der Widerspruch zwischen Discretion und Continuität, in seiner ganzen Stärke hervortritt, und deren Lösung jenen Begriff fordert, in welchem das Element der Größe als Nichtgröße, die Nichtgröße als Größenverhältniß gedacht wird.

Drittes Capitel.

Das Maß.

§. 101.

Qualität und Quantität.

Vergleichen wir die ersten Begriffsbestimmungen der Quantität mit den letzten, so zeigt sich zwischen beiden ein bedeutsamer Unterschied, ein Widerspruch, aus dem sich ein neues Denkproblem entwickelt.

1. Die Quantität wurde zuerst erklärt aus dem Begriffe des Eins, worin sich der Begriff der Qualität oder des veränderlichen Daseins aufgehoben hatte. Das Eins für sich genommen war unveränderlich. Es erlaubte keine andere Veränderung als die Vermehrung. Also wurde die Quantität zuerst gedacht als die aggregative Reihe der Eins, als Quantum, als Zahl. Sie mußte zuletzt gedacht werden als Grad, als continuirliche Größenveränderung, als quantitatives Verhältniß (Function).

2. Die Eins sind vollkommen gleich. Die Grade sind verschieden. Von Eins zu Eins ist kein Uebergang möglich, es sei denn durch äußere Verknüpfung, in der jedes Eins bleibt, was es ist. Von einem Grade zum anderen ist der Uebergang nothwendig, denn in der continuirlichen Veränderung muß die Größe

gedacht werden als im fortwährenden Uebergange begriffen von einem Größenzustande in einen anderen. Das Eins, das Quantum, die Zahl als solche sind verhältniß- und beziehungslos; sie sind gegen einander gleichgültig, keine hat von sich aus eine Beziehung zur anderen. Dagegen als Seiten des quantitativen Verhältnisses sind die Größen für einander, sie müssen so gedacht werden, daß sie nur für einander sind, daß die eine die Function der anderen bildet. Verschiedensein, Beziehung auf Anderes, Veränderung sind qualitative Bestimmungen. Diese Bestimmungen sind es, die der Begriff der Größe zuerst völlig ausschließt, ohne welche er zuletzt nicht mehr gedacht werden kann. Als Eins, als Quantum, als Zahl erscheint die Größe völlig qualitätslos. Als Grad, als continuirliche Größenveränderung, als quantitatives Verhältniß erscheint sie qualificirt.

3. Also leuchtet ein, daß je tiefer der Begriff der Größe gedacht, je weiter in der Lösung ihrer Probleme fortgeschritten wird, um so mehr der Begriff der Quantität sich dem Begriff der Qualität wieder annähert und deren Begriffsbestimmungen in sich aufnimmt. Man wird nicht leugnen, daß sich z. B. die gerade Linie von der Curve, das Quadrat vom Kreise, der Kreis von der Ellipse, die Ellipse von der Parabel u. s. f. der räumlichen Beschaffenheit nach unterscheiden. Wenn nun jede dieser Größen durch eine bestimmte Gleichung (Größenverhältniß) ausgedrückt werden kann, so erscheint hier die Größe als Ausdruck zugleich der Qualität. Das erklärt sich aus dem richtigen Begriff der Größe selbst. Die Qualität war völlig aufgehoben in dem Begriffe der reinen Discretion. Je weniger die Größe durch die reine Discretion gedacht werden kann, um so mehr macht sich in ihr der Begriff der Qualität wieder geltend. Die Größe mußte gedacht werden als Continuum. Das Continuum konnte nicht durch Zusammensetzung, sondern nur durch Entstehung ge-

dacht werden. (Vgl. §. 91.) Entstehung ist Werden. Werden ist eine qualitative Begriffsbestimmung. So hängt die Größe in ihrer Wurzel mit dem Begriff der Qualität zusammen.

Hier erklärt sich das neue Problem. Der Begriff der Qualität fordert den der Quantität und ebenso umgekehrt. Also muß die Einheit beider Begriffe gedacht werden, die unmittelbare Einheit d. h. eine solche, in welcher die Qualität als bestimmt gedacht wird durch die Quantität und ebenso umgekehrt diese durch jene. Diese Einheit ist das Maß. Was ist Maß?

§. 102.
Quantität und Maß.

Der Begriff der Quantität fordert den des Maßes und mußte selbst schon als solches gedacht werden. Die Quantität will begriffen sein als Quantum, dieses als Zahl, diese als Summe, Product, Potenz u. s. f. Das Quantum begreifen heißt zählen, wie oft die Eins als Größentheil in ihm enthalten ist, so wird das Quantum begriffen, indem es durch die Einheit gemessen wird, so wird der Größentheil zum Größenmaß und das Zählen selbst zum Messen. Die Summe wird gemessen durch die Anzahl ihrer Einheiten, das Product durch die Anzahl eines seiner Factoren, die Potenz durch die Anzahl der gleichen Factoren, deren Product sie bildet. So ist die Einheit das Maß der Summe, der Factor das Maß des Products, die Basis das Maß der Potenz. Die Zahlen selbst werden in Rücksicht ihrer Meßbarkeit unterschieden. Alle ganzen Zahlen haben in der Einheit ihr gemeinschaftliches Maß; alle Zahlen, die nur durch die Einheit oder sich selbst gemessen werden können, sind Primzahlen; Größen, die ein gemeinschaftliches Maß haben, sind commensurabel; Größen, die überhaupt kein gemeinschaftliches Maß

haben oder durch rationale Zahlen nicht gemessen werden können, sind incommensurabel, wie z. B. die Diagonale des Quadrats in Rücksicht der Seite (vgl. §. 95. Zus.) u. s. f. Das Größenverhältniß bildet das Maß der Größenveränderung, und durch jede Größenmessung wird allemal zugleich ein Größenverhältniß bestimmt (das Verhältniß der messenden Größe zur gemessenen). Die Größen sind erkennbar, soweit sie meßbar sind. Daher identificirt sich die Größenlehre mit der Größenmessung. Daher die Namen Geometrie, Planimetrie, Stereometrie, Trigonometrie u. s. f.

Zusatz. Das Maß ist Größenverhältniß, das Größenverhältniß ist das Maß der Größenveränderung. Eine Größe ist in ihrer Veränderung an die einer andern Größe gebunden, von der sie als Function abhängt. Sie ist nicht mehr willkürlich veränderlich, sondern in einer genau bestimmten Weise. So ist sie in der Möglichkeit ihrer unbegrenzten Veränderung selbst begrenzt, das ἄπειρον hat das πέρας in sich aufgenommen. Die Einheit dieser beiden Bestimmungen begreift Plato in seinem Philebus als Maß. Das Maß ist der eigentliche Grundbegriff der pythagoreischen Philosophie. Wenn diese die Zahl zum Princip der Dinge erhebt, so bedeutet die Zahl hier nicht die arithmetische Operation, sondern die Ordnung der Dinge. Sie ist die kürzeste Formel für den Satz: Alles ist nach bestimmten Größenverhältnissen geordnet, d. h. Alles ist Maß. Die Zahl gilt als der Ausdruck des Maßes, das Maß als der Ausdruck der Größenverhältnisse, diese als die Grundform und Ordnung der Welt.

In der That ist der Begriff des Maßes der erste, durch welchen Ordnung, Harmonie, Uebereinstimmung der Dinge, begrenzende Einheit in der unbegrenzten Mannigfaltigkeit, die dem ἄπειρον in jeder Gestalt überlegene Macht des πέρας gedacht wird. Daher die hervorragende Geltung dieser Kategorie in der griechischen Denk- und Lebensweise. Die sinnvollen Aussprüche der ältesten Philoso-

phen Griechenlands, die gnomische Weisheit der Denker und Dichter haben diesen Begriff zu ihrem Grundthema: halte Maß (μηδὲν ἄγαν)! Nichts erscheint ungerechter, als das Uebermaß oder der Uebermuth (ὕβρις), nichts verhängnißvoller als die Vermessenheit, nichts gerechter als die Nemesis, die das Uebermaß aufhebende, das Gleichgewicht und Maß wiederherstellende Gottheit. Auf den Begriff des Maßes gründet Pythagoras seine Philosophie, Plato seinen Staat, in welchem auf das genauste die politischen Maßverhältnisse durchgeführt und bis in die Zahlen hinein berechnet werden, Aristoteles den Grundbegriff seiner Ethik, die Tugend, als welche die Triebe formt, begrenzt, mäßigt, so daß jeder natürliche Trieb seinen wohlbestimmten Grad, sein richtiges Größenverhältniß, d. h. sein Maß hat. Diese Tugend verhält sich zu den Trieben, wie das πέρας zu dem ἄπειρον.

Das Maß ist ein ordnendes Princip. Dieser Begriff nimmt schon den höheren der Gesetzmäßigkeit, den noch höheren der Zweckmäßigkeit in Aussicht, und so genau er als Kategorie davon unterschieden werden muß, so schwierig ist es oft, solche Beispiele des Maßes zu wählen, die nicht auch für jene höheren Begriffe gelten könnten. Denn in der Natur der Dinge sind die Kategorien nicht so gesondert, wie im Denken, das sie auseinander halten muß, um sie deutlich zu erkennen.

§. 103.

Das Problem des Maßes. Die Maßbestimmung.

Qualität und Quantität bilden eine unmittelbare Einheit, denn jeder der beiden Begriffe fordert in seiner Entwicklung den andern. In Wahrheit giebt es kein Dasein, welches bloß qualitativ oder bloß quantitativ wäre. In Wahrheit ist jedes Dasein beides zugleich: sowohl Beschaffenheit als Größe d. h. qualitative Größe. Die Größe fordert zu ihrer Bestimmung das Maß. Da=

raus erklärt sich die in dem Begriff des Maßes enthaltene Aufgabe.

1. Die unmittelbare Verbindung der Beschaffenheit und Größe soll gedacht werden. Beide sind unmittelbar auf einander bezogen, d. h. jede ist durch die andere bestimmt. Also muß die Beschaffenheit gedacht werden als bestimmt durch die Größe. Wenn es die Größe ist, wodurch die Beschaffenheit bestimmt wird, so ist die Größe maßgebend. Die maßgebende Größe begreift sich als das quantitative Maß.

2. Aber die Größe selbst ist vermöge ihrer Beschaffenheit diese und keine andere. Also muß die Größe gedacht werden als bestimmt durch die Beschaffenheit. Wenn es aber die Beschaffenheit ist, wodurch die Größe bestimmt wird, so ist die Beschaffenheit maßgebend. Die maßgebende Beschaffenheit begreift sich als das qualitative Maß.

3. Wenn aber beides maßgebend ist, sowohl die Beschaffenheit als die Größe, und jedes Dasein beides zugleich ist, sowohl qualitativ als quantitativ, so muß jedes Dasein gedacht werden als ein bestimmtes Maß, welches sich auf andere Maße bezieht. Das Etwas verhält sich zu Anderem. Die Größe verhält sich zur Größe. Die Qualität verhält sich zur Quantität. Jede der beiden Seiten muß jetzt als Maß gedacht werden: also das Maß verhält sich zum Maße. Das Maß muß gedacht werden als Maßverhältniß.

§. 104.

Das quantitative Maß als Problem.

Das quantitative Maß ist die maßgebende Größe. Es soll die Größe sein, wodurch die Beschaffenheit bestimmt wird. Die Beschaffenheit selbst ist zugleich Größe. Also ist die erste Aufgabe,

die qualitative Größe zu bestimmen. Aber es soll die Qualität oder das Etwas nicht bloß in seiner Größe, nicht bloß der Quantität nach, sondern durch dieselbe bestimmt werden. Also ist die zweite Aufgabe, die Größe als qualificirend zu denken. Ist aber die Beschaffenheit in ihrer Veränderung abhängig von der Größe, so erscheint sie als deren Function. Es ist die dritte Aufgabe, die Qualität als Function der Quantität zu denken. In diesem Begriff vollendet sich das quantitative Maß.

§. 105.
1. Der Maßstab.

Gegeben sind nicht mehr bloße Größen, sondern qualitative Größen d. i. die Größe oder Menge von Etwas (etwas Großes). Die Aufgabe ist, diese Größen zu bestimmen. Größen werden bestimmt, indem sie gezählt werden. Was gezählt wird, ist die Anzahl der in der Größe enthaltenen Einheiten. Die bloße Eins ist das Maß der Größe, welche Zahl ist. Die qualitative Größe läßt sich offenbar durch die bloße Eins und deren Anzahl nicht messen. Sie fordert, um gezählt zu werden, eine qualitative Größeneinheit d. h. einen Maßstab. Es sei z. B. die menschliche Größe, die als Größe begriffen werden soll. Man darf fragen, wie viel Eins enthält diese Zahlgröße? Aber die Frage: wie viel Eins enthält die menschliche Größe? hat keinen Sinn. Vielmehr muß hier vor allem gefragt werden: welches ist die in der menschlichen Größe zu zählende Einheit? Diese Einheit sei z. B. der Fuß. Jetzt läßt sich die Frage aufwerfen: wie viel Fuß enthält die menschliche Größe?

1. Die qualitative Größe ist gleich einer bestimmten Anzahl qualitativer Größeneinheiten. Die qualitative Größeneinheit ist der Maßstab. Also ist die qualitative Größe (als Größe ge-

nommen) gleich einer bestimmten Anzahl ihres Maßstabes, sie enthält entweder diesen Maßstab selbst so vielmal oder so viele Theile desselben. Diese Anzahl d. h. dieses Verhältniß der qualitativen Größe zu ihrem Maßstabe bestimmen heißt messen. Der Maßstab ist die Einheit. Die qualitative Größe ist die gemessene Anzahl dieser Einheiten. Wie sich die Zahlgröße zur Eins (als ihrer Einheit) verhält, so verhält sich die qualitative Größe zum Maßstab. Wie die Größe nur begriffen werden kann durch die Zahl und diese durch Zählen, so kann die qualitative Größe als Größe nur begriffen werden durch Messen. Wie der Maßstab die qualitative Größeneinheit, so ist das Messen ein qualitatives Zählen und Rechnen.

2. Messen ist Denken. Ohne dieses messende Denken könnten die qualitativen Größen d. h. sämmtliche Erscheinungen, sofern sie Größen sind, weder gedacht noch begriffen werden. Ohne Maßstab giebt es kein Messen. Also ist der Maßstab eine nothwendige Kategorie, ohne welche das Denken niemals Erkenntniß qualitativer Größen sein könnte. Jede Erscheinung ist als Größe nur soweit erkennbar, als sie meßbar ist. Ihre Erkennbarkeit (Meßbarkeit) fordert den Maßstab. So fordern die Raumgrößen die Linien-, Flächen-, Körpermaße, die Zeitgrößen das Zeitmaß, die Gewichtsgrößen der Körper die Gewichtsmaße, die Werthgrößen der Dinge das Werthmaß (Geld), die sprachliche Quantität der Wörter die Silbenmaße u. s. f.

Ohne Maßstab kein Messen. Ohne Messen giebt es keine Größenschätzung der Dinge, also auch keine öffentliche Größengeltung, keine gültige Größentheilung, und ohne diese Bedingungen ist Handel und Wandel, überhaupt jeder Rechtsverkehr aufgehoben oder aufs äußerste beschränkt. Das Maß als Maßstab fordert eine ebenso allgemeine Geltung als die Zahl, und in seinen besonderen Formen eine ebenso öffentliche Geltung als

die Sprache. Ohne den Begriff des Maßstabes giebt es keine logische Größenschätzung, ohne diese weder eine wissenschaftliche noch bürgerliche. Die letztere fordert, daß festgestellt wird, welches in den verschiedenen Rücksichten die Maßstäbe sein sollen. Diese Feststellung geschieht durch positive Bestimmungen, die sich aus Zweckmäßigkeitsgründen erklären. Daß aber diese positiven Maßbestimmungen gemeinschaftlich gelten, ist eine politische Nothwendigkeit, die nur da aufhören sollte, wo die politische Gemeinschaft aufhört. Die Geltung verschiedener Maße (Geld, Gewicht u. s. f.) in einem und demselben Volk ist eine der fühlbarsten Hemmungen der Volksgemeinschaft und zugleich ein deutliches Zeichen, daß diesem Volk die politische Gemeinschaft in den elementarsten Bestimmungen fehlt.

3. Der Maßstab ist qualitative Größeneinheit. Er ist als solche selbst Größe. Er ist als Größe selbst theilbar, meßbar. So ist der Maßstab relativ. Darum ist auch alle logische Größenschätzung eine relative. Was in der Rücksicht auf diesen Maßstab als groß gilt, gilt in der Rücksicht auf einen andern als klein. Die gemessene Größe wird zum Maßstab genommen für eine andere zu messende Größe. So gilt der Fuß oder die Klafter (Toise) als Maßstab der geographischen Meile, diese als Maßstab des Grades, welcher selbst Maßstab ist für den Umfang eines Meridians; die geographische Meile mißt den Erddurchmesser, der selbst wieder als Maßstab genommen wird, um die Entfernung des Mondes und der Sonne von der Erde zu messen. Und handelt es sich um die Entfernung der Fixsterne, so gilt nicht mehr der Erddurchmesser, sondern der Durchmesser der Erdbahn (die Erdweite) als Maßstab u. s. f.

4. Die Größen sind meßbar, sobald ihr Maßstab gegeben ist. Aber der Maßstab ist nicht gegeben, sondern zu finden. Extensive Größen lassen sich messen, indem ein aliquoter Theil

derselben als Maßstab gilt. Aber dieser Maßstab ist selbst wieder eine meßbare Größe und fordert zu seiner Messung ebenfalls einen Maßstab. Die Messung der extensiven Größe ist endlos, wie ihre Theilbarkeit. Der Begriff der extensiven Größe war ein Problem, das zu seiner Auflösung den Begriff der intensiven Größe forderte (vgl. §. 99. Nr 3). Die Meßbarkeit der intensiven Größen und der continuirlichen Größenveränderung ist ein Problem, dessen Lösung nach Art der Erscheinung die Sache einer erfinderischen Einsicht ist, die den zutreffenden Maßstab ersinnt, der z. B. als Thermometer die Höhe der Temperatur, als Barometer die Schwere der Luft, als Pendelschwingung den Zeitverlauf u. s. f. mißt. Der Maßstab ist qualitative Größeneinheit. Er mißt nicht bloß Größe, sondern diese so beschaffene Größe. Eben in diesem Punkte liegt sein Problem. Der qualitativen Größe gegenüber entsteht die Frage: welche Größe qualificirt sich zum Maßstab dieser so beschaffenen Größe?

5. Darum löst auch der Begriff des Maßstabes nicht das Problem des quantitativen Maßes. Er setzt die qualitative Größe voraus, aber er qualificirt die Größe nicht. Er bestimmt die Größe von Etwas, aber er bestimmt nicht das Etwas selbst durch seine Größe. Darum leistet er nicht, was das quantitative Maß fordert. Die Qualität soll bestimmt werden durch die Quantität.

§. 106.

2. Die Regel.

Quantität und Qualitält verhalten sich zu einander. Dieses Verhältniß wird zunächst so gedacht, daß die Qualität von der Quantität abhängt oder durch dieselbe bestimmt wird. Die Qualität begreifen wir als Etwas: als das, was ist. Das

Quantum begreifen wir als Zahl oder als wie viel. Also muß das Verhältniß gedacht werden zwischen dem Quale und Quantum, zwischen dem Etwas und der Zahl, zwischen dem Was und dem Wieviel. Und zwar soll dieses Verhältniß so gedacht werden, daß es die Zahl ist, welche die Qualität bestimmt, daß durch das Wie viel das Was begriffen wird. Es handelt sich also um den Begriff der maßgebenden oder qualificirenden Zahl.

1. Gegeben ist Etwas in einer gewissen Anzahl d. h. in einer Menge von Fällen. Die Frage heißt: was ist gegeben? Die Antwort soll abhängig sein von dem Quantum, in dem es gegeben ist. Also lautet die begreifende Formel: weil etwas in so vielen Fällen diese Beschaffenheit hat, darum ist es so und nicht anders beschaffen. Hier wird das Was bestimmt durch das Wie viel, hier wird das Etwas qualificirt durch seine Zahl, hier wird die Qualität festgestellt durch die Quantität. Dieses quantitative Maß, welches die Qualität der Quantität unterwirft, begreift sich als Regel.

2. Die Regel ist ein nothwendiger Begriff, denn sie ist die Lösung eines nothwendigen Denkproblems. Wir müssen die Qualität auf die Quantität beziehen, das Etwas durch sein Quantum, den Fall durch die Zahl der Fälle bestimmen. Dies geschieht durch die Regel. Der Fall gilt als dieser oder als so beschaffen, weil er so oft dieser ist. Was sich in einer Reihe oder Anzahl gleicher Fälle wiederholt, wird ebendadurch in seiner Beschaffenheit oder Veränderung regelmäßig. So sprechen wir von einer regelmäßigen Wiederkehr der Jahreszeiten, von einem regelmäßigen Wechsel zwischen Tag und Nacht, von einem regelmäßigen Leben, in dem ein Tag wie der andere verläuft und jeder Tag in seinen Geschäften geordnet ist nach einer genauen Eintheilung der Zeit. Eine Anzahl gleicher Lebenserfah-

rungen bestimmt die Erfahrung. So bilden sich die sogenannten Lebensregeln, deren Inbegriff die gewöhnliche Lebensweisheit ausmacht. Eine Anzahl gleicher Fälle in Rücksicht des Sprachgebrauchs bildet die Sprachregel. Die menschliche Größe wird durch den Maßstab gemessen, die gefundene Erklärung heißt: der Mensch ist so oder so groß. Wiederholt sich dieses Maß in einer Anzahl gleicher Fälle, so entsteht jetzt der Begriff einer regelmäßigen Größe des Menschen. Die Erklärung heißt jetzt: der Mensch ist in der Regel so oder so groß.

Durch die Zahl der Fälle bestimmen wir die Regel. Durch die Regel beurtheilen wir die Beschaffenheit des Falls, d. h. wir qualificiren den Fall. Nach diesem Urtheil richten wir uns, so oft der Fall wiederkehrt, also in Rücksicht der folgenden Fälle. So wird die Regel zur Richtschnur, die das Denken leitet.

3. Wir richten uns nach der Regel. Die Regel selbst richtet sich nach der Zahl. Hier entsteht die Frage: durch welche Zahl wird die Regel bestimmt? Wie groß muß die Zahl sein, um eine Regel zu bilden? Wie oft muß etwas sich wiederholt haben, um als regelmäßig zu gelten? Hier zeigt sich wieder in anderer Form das alte Problem des Sorites. Wann wird aus dem Nicht-Haufen der Haufen? Mit dem wie vielten Korn? Wann wird aus der Nicht-Regel die Regel? Mit dem wie vielten Fall? Etwa mit dem letzten, der die Reihe vollendet? Aber welcher Fall ist der letzte? Offenbar keiner, der gezählt wird. Offenbar giebt es auf die Frage, welche Zahl die Regel ausmacht, keine numerische Antwort. Es giebt keine Zahl, welche verbürgt, daß sie alle Fälle in sich begreift. Die Regel zählt; keine Zahl ist die letzte. Giebt es aber noch mehr Fälle, als die Regel zählt, so können diese weiteren Fälle den bisherigen d. h. der Regel widersprechen. Mithin kann es Ausnahmen von der Regel geben. Jede Regel muß auf Ausnah-

men gefaßt sein. Die Regel hat so wenig eine feste Grenze als die Zahl. Weil die Regel aus der Zahl begriffen wird, darum liegt in dem Begriff der Regel die Möglichkeit der Ausnahme. Es giebt keine Regel ohne Ausnahme.

4. Hier begreift sich der Unterschied zwischen Regel und Gesetz. Die Regel zählt, das Gesetz begründet. Darum hat das Gesetz keine Ausnahmen. Mit der Ausnahme kann sich die Regel vertragen, nicht das Gesetz. So kann dieselbe Erscheinung regelmäßig und gesetzmäßig sein, je nachdem wir sie denken. Ist z. B. der Wechsel von Tag und Nacht für uns nichts weiter als eine so oft wiederholte Erfahrung, so ist dieser Wechsel bloß regelmäßig; so lange haben wir gar keinen Grund, die Möglichkeit einer Ausnahme zu leugnen. Denken wir dagegen diesen Wechsel als begründet durch die Achsendrehung der Erde in ihrer Stellung zur Sonne, so ist er gesetzmäßig.

5. Die Regel erlaubt die Ausnahme. Beide stehen sich gegenüber. Auf jeder der beiden Seiten findet sich eine Anzahl Fälle. Die Regel zählt die gleichen, die Ausnahme die widersprechenden Fälle. Jetzt bildet die Regel nur noch die Mehrzahl der gleichen Fälle; jetzt ist es nur noch die Majorität der Fälle d. h. die größere Anzahl, wodurch die Regel bestimmt wird. Jede Zahl kann sich mehren, also auch die der widersprechenden Fälle; sie kann eine Größe erreichen, mit welcher verglichen die Zahl der gleichen Fälle aufhört maßgebend zu sein. Jetzt wird die Regel ungültig. Alle Regeln, die je gegolten, haben ihre Geltung erreicht durch die steigende Zahl der positiven Fälle und diese Geltung verloren durch die steigende Zahl der negativen.

Hier zeigt sich der Widerspruch, in den die Regel geräth. In ihrem Begriff liegt die Möglichkeit der Ausnahme. In dem Begriff der Ausnahme liegt die Möglichkeit, durch ihre Quanti-

tät die Regel selbst aufzuheben. So hebt sich die Regel selbst auf.

Sie qualificirt den Fall durch die Zahl der Fälle. Weil die Fälle, welche diese Beschaffenheit haben, so viele sind, darum ist der Fall so und nicht anders beschaffen. Offenbar wird dabei vorausgesetzt, daß der Fall überhaupt in dieser Beschaffenheit stattfindet. So erscheint die Regel als eine Tautologie, welche erklärt: weil (in so vielen Fällen) die Sache so ist, darum ist die Sache so. So wird von der Regel, wie es beim Maßstabe der Fall war, die Qualität noch vorausgesetzt und nicht so begriffen, daß sie in Wahrheit von der Quantität abhängt. So leistet die Regel nicht, was das quantitative Maß fordert. Sie begreift die Qualität nicht als Function der Quantität, aber sie selbst verlangt, daß das Verhältniß beider Seiten so gedacht werde.

§. 107.

3. Das quantitative Maß und die qualitative Veränderung.

Die Qualität als Function der Quantität.

In der That erlaubt der in der Regel enthaltene Widerspruch zunächst keine andere Lösung. Die Regel bestimmt die Qualität, sie selbst wird bestimmt durch die Quantität oder die Zahl der Fälle; die Zahl der Regel verhält sich zur Zahl der Ausnahmen; in diesem Verhältniß erscheint die Zahl, welche die Regel bestimmt, als veränderlich, sie sinkt in Vergleich mit der steigenden Zahl der Ausnahmen; also erscheint die Regel, welche die Qualität bestimmt, selbst als veränderlich, d. h. die Qualität muß gedacht werden als veränderlich in Folge der Quantität.

1. Die Regel bindet die Qualität an eine willkürlich ver-

änderliche Größe (die Zahl der Fälle). So erscheint die Qualität als etwas abhängig Veränderliches d. h. sie erscheint als Function der Quantität. Mit der Veränderung der Quantität verändert sich die Qualität. Jetzt erscheint die Qualität in der That bestimmt durch die Quantität. In diesem Begriff erfüllt sich das quantitative Maß. Wenn im Maß sich Größe und Beschaffenheit zu einander verhalten, so ist klar, daß die Veränderung der einen Seite die der andern mit sich bringt. Wenn im quantitativen Maße die Größe es ist, von der die Beschaffenheit abhängt, so muß diese als Function von jener: d. h. die qualitative Veränderung als bestimmt durch die quantitative begriffen werden.

2. Das Quantum hat, wie die Zahl, keine feste Grenze. Ihre Grenze ist nicht qualitativ, darum fällt auch die quantitative Grenze nicht unmittelbar mit der qualitativen Grenze zusammen. Darum ist die qualitative Veränderung in ihrem continuirlichen Verlauf nicht dergestalt der quantitativen Veränderung unterworfen, daß sobald die Quantität des Etwas sich ändert, aus dem Etwas ein völlig Anderes wird. Sonst müßte das Etwas in jedem Moment ein völlig Anderes werden und eben dadurch der Continuität seiner Veränderung widersprechen. Also ist das Verhältniß der qualitativen Veränderung zur quantitativen ein solches, worin jene von dieser sowohl unabhängig als abhängig erscheint.

Hier geräth der Begriff des quantitativen Maßes in eine scheinbare Antinomie: 1) die Veränderung der Größe verändert die Qualität nicht; 2) die Veränderung der Quantität verändert die Qualität. Der erste Satz ist nothwendig, weil das quantitative Maß quantitativ, also gegen die Qualität gleichgültig ist; der zweite Satz ist nothwendig, weil dieses Quantum Maß ist und als solches sich zur Qualität bestimmend verhält.

Beide Sätze vereinigen sich darin, daß die Größenveränderung in Rücksicht der Qualität einen Spielraum beschreibt, innerhalb dessen die Qualität scheinbar dieselbe bleibt; daß aber dieser Spielraum sein Maß (Grenze) hat, mit dem, wenn es überschritten wird, die Qualität sich ändert.

3. Die quantitative Veränderung ist Vermehrung und Verminderung. Beide haben ihr Maß, von dem die Qualität abhängt. Es giebt in der fortschreitenden Vermehrung und Verminderung der qualitativen Größe einen Punkt, bis zu welchem die Qualität bleibt was sie ist und die quantitative Veränderung erträgt, in welchem dagegen, wenn er erreicht ist, die Qualität aufhört zu sein, was sie war. So kann die menschliche Größe sich mehren und mindern, ohne ihre menschliche Beschaffenheit aufzuheben; sie kann von ihrer Regel nach beiden Seiten abweichen, ohne deshalb ihre Qualität zu verlieren, aber die Verminderung auf beiden Seiten hat ihr Maß, mit dessen Ueberschreitung die Größe aufhört, eine menschliche Größe zu sein.

Diese qualitative Veränderung erscheint plötzlich, als ob sie in einem gewissen Moment der Größenveränderung überhaupt erst stattfände. In Wahrheit ist sie nicht plötzlich, sondern wie jede Veränderung continuirlich. Was allmälig geworden ist, ist mit einem Mal da. Was mit einem Mal da ist, ist ein intensiver Größenzustand, der als solcher nur gradatim (d. h. durch continuirliche Größenveränderung) erreicht werden konnte. Was mit einem Mal da ist, muß darum allmälig geworden sein. Man drückt sich deshalb gut aus, wenn man von solchen Momenten sagt: „das Maß ist voll". Das Maß wird nicht mit einem Mal voll, aber es ist mit einem Mal voll, nachdem es sich allmälig gefüllt hat.

4. Die continuirliche Größenveränderung kann eine Reihe solcher Punkte durchlaufen, in denen die Qualität sich mit einem

Mal ändert und gleichsam eine Epoche der Größenentwicklung eintritt. Hegel hat diese hervorspringenden Punkte Knoten genannt, wie die Astronomie die Punkte zu bezeichnen pflegt, in denen die Planetenbahnen die Erdbahn schneiden. Eine Reihenfolge von Punkten fordert die Vorstellung der Linie. Wenn man sich nun die continuirliche Größenveränderung unter diesem Schema vorstellt als eine Linie, die durch jene Knotenpunkte hindurchläuft, deren jeder das Maß vollmacht und die Qualität mit einem Male verändert, so begreift sich der hegel'sche Ausdruck: „die Knotenlinie der Maßverhältnisse". Sie bildet eine Reihenfolge quantitativer Maße, welche innerhalb eines continuirlichen Processes die Qualität durch die Quantität verändern.

5. Unter diesem Gesichtspunkte läßt sich jede continuirliche Größenveränderung in der Natur, das organische Wachsthum, überhaupt jeder Entwicklungsproceß, auch der geistige, als eine solche Knotenlinie quantitativer Maße begreifen. Jede Entwicklung ist eine Veränderung. Was sich verändert ist Etwas und zwar (als Subject der Entwicklung) Eines. Das entwicklungsfähige Etwas ist intensive Größe, die sich in einer Anzahl Stufen entfaltet. Die Entwicklung ist graduelle Stufenreihe. Jede dieser Stufen ist ein quantitatives Maß, mit dessen Erfüllung sich die Qualität ändert (das Etwas ein Anderes wird). So nähern wir uns mit der Entwicklung der Begriffe immermehr dem Begriffe der Entwicklung. Sie ist Werden, Veränderung, graduelle Reihe, continuirliche Größenveränderung, Knotenlinie der Maßverhältnisse. Soweit ist sie bis jetzt enthüllt. Damit ist das Problem der Entwicklung noch lange nicht gelöst.

Zusatz. Natur und Menschheit bieten für das quantitative Maß in der eben entwickelten Bestimmung einen Reichthum von Beispielen. Die Temperatur des Wassers ist veränderlich; sie steigt

und fällt, ohne daß das Wasser aufhört, Wasser zu sein. Aber es giebt in der Verminderung einen Punkt, wo es gefriert, in der Vermehrung einen Punkt, wo es verdampft. Seine Beschaffenheit als Wasser ist gebunden an ein quantitatives Maß der Wärme. — Ein Staat vergrößert sich, die Bevölkerung nimmt zu, die Ländermasse wächst, die Verfassungsform bleibt, aber es giebt ein Maß der Erweiterung, womit sich jene politische Beschaffenheit nicht mehr verträgt und eine Veränderung der politischen Qualität eintritt. Die großen geschichtlichen Krisen erscheinen plötzlich, wie durch eine einzelne Begebenheit hervorgerufen; doch ist es stets eine große in der Vergangenheit weithin ausgedehnte Reihe von Factoren, die in ihrem letzten Gliede die Krisis zum Ausbruch bringen.

§. 108.

Das qualitative Maß.

Das quantitative Maß bemächtigt sich mit jedem Schritte mehr der Qualität. Als Maßstab bestimmt es die Größe (Menge) der Qualität, als Regel bestimmt es die Qualität selbst, als Knotenlinie der Maße bestimmt es die Veränderung der Qualität. Hier erscheint die Qualität in ihrer Abhängigkeit von der Quantität, in der That durch dieselbe bestimmt, als deren Function.

Mit der Größe ändert sich die Beschaffenheit. Also verträgt sich die bestimmte Beschaffenheit nur mit diesem bestimmten Größenmaß, also muß die Größe begriffen werden als abhängig von der Beschaffenheit, als deren Function, oder die Beschaffenheit muß begriffen werden als bestimmend die Größe, als maßgebende Beschaffenheit oder als q u a l i t a t i v e s Maß.

1. Es ist die Beschaffenheit, welche die Größe bestimmt. So ist in der menschlichen Größe die Größe abhängig von der

Beschaffenheit, denn es liegt in der Natur des Menschen, so bestimmte Größenverhältnisse zu haben. In dieser Rücksicht ist die menschliche Größe ein Beispiel des qualitativen Maßes, wie vorher des quantitativen in seinen verschiedenen Formen. Dieser Begriff weist unwillkürlich auf höhere Begriffe hin, die auch nothwendig aus ihm in der Folge hervorgehen werden, aber hier noch nicht entwickelt sind. Wenn es in der Natur der Beschaffenheit liegt, diese bestimmte Größe zu haben, so erscheint in dem qualitativen Maße die Beschaffenheit als Grund der Größe, also das qualitative Maß selbst als Grund. Wenn es die Beschaffenheit ist, die eine bestimmte Größe fordert als die ihr zuträgliche und gemäße, so erscheint in dem qualitativen Maße die Größe als zweckmäßig, also das qualitative Maß selbst als ein durch den Zweck bestimmtes Verhältniß zwischen Qualität und Quantität. Es ist auch richtig, daß in dieser Kategorie gleichsam noch verdeckt und verhüllt schon die Begriffe des Grundes und Zwecks enthalten sind; man sieht, daß der Begriff des Maßes über sich hinausweist und welchen höheren Begriffen er zustrebt. Aber diese Hinweisung beeinträchtigt diesen Begriff so wenig, daß sie ihn vielmehr in seiner Nothwendigkeit und Eigenthümlichkeit rechtfertigt. In der That ist das qualitative Maß selbst ein Problem, das seine letzte Auflösung in dem Begriff des Zwecks findet. Alle niederen Begriffe treten in den Dienst der höheren. Das hindert nicht, sie zunächst ohne die höheren zu denken. Warum soll jetzt nicht als Maß und bloß als Maß gedacht werden können, was später auch als Grund, noch später als Zweck wird gedacht werden müssen? So wird in jeder Kategorie ein x mitgedacht, das sich erst in der Folge in Gedanken und Begriff auflöst und seinen logischen Werth entwickelt. In dem Begriff des qualitativen Maßes soll zunächst nichts weiter gedacht werden, als ein solches Verhältniß der Qualität und

Quantität, in welchem die Größe als eine Function der Beschaffenheit erscheint. Daß diese Abhängigkeit tiefer begründet ist, als der Begriff des Maßes erklärt, wird aus den tieferen Begriffen, zu denen die logische Entwicklung fortschreitet, von selbst einleuchten.

2. Indessen giebt es Beispiele des qualitativen Maßes, in denen die Größe abhängig erscheint von der Beschaffenheit, ohne daß diese Abhängigkeit sich zunächst aus Gründen oder Zwecken tiefer begreifen läßt. So hat z. B. der Mensch ein bestimmtes Quantum organischer Wärme, das nur durch Krankheitsursachen ernstlich verändert wird, dessen Veränderung ein Maß hat, das nicht überschritten werden kann, ohne die Beschaffenheit des Lebens selbst aufzuheben. Offenbar ist hier ein Zusammenhang, ein bestimmtes Verhältniß zwischen dem menschlichen Leben und seinem Wärmequantum. Offenbar ist dieses Verhältniß ein qualitatives Maß. Welcher tiefere Zusammenhang dieses Verhältniß begründet, ist Problem. Aber ohne den Begriff des qualitativen Maßes wäre ein solches Problem nicht möglich. Wenn das qualitative Maß keine Kategorie wäre, so könnten auch die Begriffe des Grundes und Zweckes keine Probleme sein. Diese einfache Betrachtung läßt den Zusammenhang erkennen, in welchem die Begriffe einander fordern, und wie jeder dieser Begriffe Probleme enthält, die wir erkennen, sobald wir uns den Begriff deutlich entwickeln.

3. Der Begriff des quantitativen Maßes fordert den des qualitativen. Das quantitative Maß bestimmt als Maßstab die qualitative Größe, als Regel die Beschaffenheit des Falls durch die Zahl der Fälle, als Reihenfolge der Maßverhältnisse die qualitative Veränderung durch die quantitative. Aber in allen drei Fällen ist die Beschaffenheit selbst das Maßgebende. Nach der Beschaffenheit richtet sich der Maßstab, die Zahl der Fälle,

die quantitative Veränderung. Jede Größe ist meßbar. Aber wie ist sie meßbar? Man kann nicht alles mit der Elle messen. Je nachdem die Größe ist, wird sie gemessen.

Es giebt mathematisch meßbare Größen, deren Beschaffenheit es schwierig macht, den zutreffenden Maßstab zu finden. Es giebt Größen, deren Beschaffenheit die mathematische Messung unmöglich macht. Die menschlichen Tugenden und Leidenschaften sind nicht mathematisch meßbar, doch sind sie meßbar. Die Größe der Aufopferung z. B. mißt die Tugend, die Größe des Werths mißt die Opfer, die Größe der Neigung mißt diesen Werth u. s. f. In demselben Maß als eine Leidenschaft steigt, vermindert sich die Stärke aller übrigen Interessen und damit der Werth der Dinge, auf welche diese Interessen gerichtet waren. In demselben Maße werden wir gegen diese Dinge gleichgültig. Die Größe dieser Art Gleichgültigkeit kann die Gewalt der Leidenschaft messen u. s. f.

Zusatz. Das anschaulichste Beispiel des qualitativen Maßes ist die Kunst. Jede Kunst, jede Kunstart, jedes Kunstwerk hat seine bestimmte Beschaffenheit, von welcher Umfang, Grenzen, Größenverhältnisse u. s. f. unmittelbar abhängen. Ein lyrisches Gedicht hat in seiner Beschaffenheit das Maß seiner Größe. Wenn die Empfindung sich breit macht, so wird sie langweilig. Nichts ist weniger poetisch als das Langweilige. Wenn ein lyrisches Gedicht lang ist, so hört es auf poetisch zu wirken und zu sein, oder wenigstens es verliert an seiner poetischen Geltung. Umgekehrt braucht ein erzählendes Gedicht, um anschaulich darzustellen, eine gewisse Fülle des Spielraums, die ein ausgedehntes und bequemes Größenmaß fordert. Man kann nicht in derselben Kürze erzählen als empfinden. Ein anderes qualitatives Maß hat die lyrische Poesie, ein anderes die epische. Und nicht bloß der äußere Umfang, auch die metrische Anordnung, das Versmaß, der Strophenbau u. s. f. sind bedingt durch die Beschaffenheit der Dichtung. So sind auch

durch die Beschaffenheit des Dramas z. B. der Tragödie bestimmte Größenverhältnisse sowohl des Ganzen als der Theile gesetzt, welche das Kunstwerk nicht zu weit überschreiten darf, ohne seine Beschaffenheit zu stören. Auch hier verstanden es die Alten am besten, das richtige Maß zu halten. Wir haben berühmte Dramen, in denen der erste Act größer ist, als eine ganze sophokleische Tragödie. Ein solches Drama widerspricht dem Maß und damit einer seiner ersten und elementarsten Bedingungen. — Die Baukunst fordert in ihren verschiedenen Stylen verschiedene Größenverhältnisse, die sich nach der Beschaffenheit der Baustyle richten. Andere Größenverhältnisse fordert der byzantinische, andere der gothische Baustyl. Der letztere bedarf colossaler Dimensionen, um zu zeigen was er ist; in kleinere Masse zurückgedrängt, wird die Beschaffenheit dieser Bauart in einem Grade beeinträchtigt, der sie aufhebt.

§. 109.

Die Maße und die Maßverhältnisse.

Beschaffenheit und Größe mußten als unmittelbar verbunden d. h. als Einheit gedacht werden. Dies geschieht im Begriff der qualitativen Größe. Die qualitative Größe fordert den Begriff des quantitativen Maßes, welches selbst den des qualitativen fordert. So wird die qualitative Größe begriffen als quantitatives und qualitatives Maß. Dieser Begriff enthält ein weiteres Problem, mit dessen Auflösung sich der Begriff des Maßes vollendet.

1. Das qualitative Maß hat eine bestimmte Beschaffenheit. Die Beschaffenheit kann nicht gedacht werden ohne unmittelbare Beziehung auf andere Beschaffenheiten, das Etwas nicht ohne Beziehung auf Anderes. Dieses Andere, welches es auch sei, ist selbst Etwas, selbst qualitative Größe, also selbst (quantitatives und qualitatives) Maß. Also kann das qualita-

tive Maß nicht gedacht werden ohne Beziehung auf andere qualitative Maße. Maße sind zugleich Größen. Größen, die sich auf einander beziehen, verhalten sich zu einander. Die Beziehung der Maße muß darum gedacht werden als Verhältniß der Maße.

2. Qualität und Quantität verhielten sich unmittelbar zu einander: dieses Verhältniß wurde als Maß begriffen. Jetzt verhalten sich die Maße unmittelbar zu einander: es muß ein Verhältniß gedacht werden, dessen Seiten Maße sind (das Maßverhältniß). Dieser Begriff folgt unmittelbar aus dem des qualitativen Maßes. Ein Beispiel macht die Sache sogleich klar. Ein dramatisches Kunstwerk bestimmt durch seine Beschaffenheit seine Größenverhältnisse. Es ist vermöge seiner Beschaffenheit auf Anderes bezogen: auf das Theater in welchem, die Schauspieler durch welche, das Publicum vor welchem es aufgeführt werden will. Das sind lauter qualitative Größen, die sich als Maße auf einander beziehen: der Umfang des Theaters und die Menge der Zuhörer, die Aufmerksamkeit und Spannung des Publicums, die ein gewisses Zeitmaß nicht überdauert, und im Verhältniß dazu die Dauer der Handlung; die Stärke und Fülle der Leidenschaften in den Charakteren des Dramas und das Kräftemaß der Schauspieler u. s. f.

3. Jedes Maß verhält sich zu einem anderen, das sich wieder zu einem anderen verhält, wie dieses zu einem dritten u. s. f. Das Verhältniß der Maße muß darum gedacht werden als eine fortgesetzte Reihe von Maßverhältnissen, die alles Dasein in sich begreift oder in welcher jedes Dasein ein Glied bildet. Jedes Dasein ist qualitative Größe. Jede qualitative Größe ist Maß. Also ist der Inbegriff alles Daseins gleich dem Inbegriff vieler und verschiedener Maße. Diese Maße sind für einander. Alles Dasein ist mithin nach Maßverhältnissen

bestimmt und geordnet. Dieser Begriff ist von allen logisch entwickelten der reichste. So weit trägt der Grundgedanke der pythagoreischen Lehre. Aus diesem Gedanken entwirft Plato seinen Timäus.

4. Das Maßverhältniß ist ein Begriff, den das Denken nicht aus den Dingen schöpft oder abstrahirt, sondern in denselben sucht und darum seiner Betrachtung der Dinge zu Grunde legt. Es setzt voraus, daß alle qualitativen Größen sich als Maße zu einander verhalten und durch eine Kette von Maßverhältnissen durchgängig verknüpft sind. Selbst wo die Erfahrung diesen Gedanken noch nicht bewährt hat, bleibt er für das Denken ein nothwendiges Problem. Und die Einsicht in die wirklichen Maßverhältnisse, wo sie gelingt, ist allemal ein großer Triumph des Wissens. Jede Proportion, die in den Dingen herrscht, ist ein Maßverhältniß. Und die Proportion herrscht durchgängig, so weit die Ordnung der Dinge reicht, in der natürlichen und sittlichen Welt. Es ist diese Form, in der zuerst der Gedanke der Gesetzmäßigkeit aufgeht. Die Weltkörper sind nach Maßverhältnissen geordnet. Die Verbindung der chemischen Körper geschieht nach Maßverhältnissen (Stoichiometrie, Aequivalente), die Theile des Organismus lassen sich als qualitative Größen betrachten, die einander proportionirt sind, also Maßverhältnisse bilden, der sog. camper'sche Winkel ist z. B. ein organisches Maßverhältniß, welches selbst wieder im Maßverhältniß steht zur Größe der Gehirnentwicklung, und diese verhält sich zum Maß der Intelligenz u. s. f. Die großen Complexe der menschlichen Gesellschaft sind beherrscht von einer Menge Maßverhältnisse der verschiedensten Art, die alle Formen des Verkehrs durchdringen, und welche aufzufinden, zu ordnen, in einer zusammenhängenden Reihe zu verknüpfen das wichtige und aufklärende Geschäft der Statistik bildet. Jede nennbare Zahl, die

einen gesellschaftlichen Werth hat, erscheint hier als Function einer andern, so daß zuletzt in dem Mikrokosmus der Menschenwelt jede Größe mit jeder verknüpft ist. Diese Einsicht eröffnet den ersten Blick in den großen Zusammenhang des Gesammtlebens.

In dem Begriff des Maßverhältnisses liegt, wie schon aus den angeführten Beispielen erhellt, ein großes Problem, welches eben so deutlich darin erkannt wird, als die Unmöglichkeit einleuchtet, dieses Problem durch diesen Begriff zu lösen.

Zusatz. Maßverhältnisse sind zugleich Größenverhältnisse. Größenverhältnisse können gleich sein. Auf die Gleichheit der Größenverhältnisse gründet sich der Begriff der geometrischen Aehnlichkeit. So ist jeder Kreis jedem Kreise ähnlich, so ungleich sie auch ihrem Flächeninhalt nach sind. Denn das Verhältniß der Peripherie zum Durchmesser ist in jedem Kreise dasselbe. Die kleinere Figur ist der größeren ähnlich, wenn die Verhältnisse gleich sind. Daher die Möglichkeit, jede Figur in kleinerem oder größerem Maße wiederzugeben. Auf diese Möglichkeit gründet sich das Zeichnen, welches ein Messen ist. Wenn qualitative Größen ähnlich sind, so sind ihre Maßverhältnisse gleich. Wenn ihre Maßverhältnisse gleich sind, so sind ihre Größen und Configurationen ähnlich. Darauf gründet sich der Isomorphismus. Körper, die sich in gleichen Maßverhältnissen verbinden, krystallisiren in derselben Form (isomorphe Körper).

§. 110.

Der Widerspruch im Begriff des Maßes.

Der Begriff des Maßes fordert den Begriff der Maßverhältnisse; diese wollen als eine Reihe von Maßverhältnissen gedacht sein, deren Glieder zusammenhängen; dieser Zusammenhang begreift alles Dasein in sich oder bildet eine Kette von

Maßverhältnissen, in der jedes Dasein ein Glied ausmacht. Also fordert der Begriff des Maßes die Totalität aller Maßverhältnisse d. h. das Maßverhältniß in dem alle Maße begriffen sind: das Maß der Maße.

1. Nun ist jedes Maß eine qualitative Größe. Es ist so beschaffen, es ist so groß, d. h. es ist sowohl qualitativ als quantitativ ein bestimmtes Dasein. In seiner Bestimmtheit ist es begrenzt. Weil es begrenzt ist, hat es anderes Dasein, also andere Maße außer sich. So läuft die Kette der Maßverhältnisse ins Endlose und erreicht nie die geforderte Totalität alles Daseins.

W6

2. Hier ist der Widerspruch im Begriffe des Maßes. Es will alles Dasein in eine Reihe von Maßverhältnissen auflösen, es will in dieser Reihe den Zusammenhang alles Daseins begreifen, aber es kann dieses Problem nicht lösen, denn der Zusammenhang oder die Einheit alles Daseins kann nicht in der Form des Maßes gedacht werden. Dieser Zusammenhang ist kein Maß. Diese Einheit ist nicht meßbar. So hebt in seinem höchsten Begriffe das Maß sich selbst auf. So nothwendig dieser Begriff durch den des Maßes gefordert wird, so unmöglich kann er durch den Begriff des Maßes erreicht werden. Das Maß, welches alle Maße in sich begreift, ist kein Maß mehr. Das Maß aller Maße ist maßlos.

3. Wie also ist dieser Zusammenhang oder die Einheit alles Daseins zu denken, da sie doch offenbar gedacht werden muß und als Maß nicht gedacht werden kann? Das Problem ist klar. Der Begriff des Maßes hat uns so weit geführt, daß der Begriff eines durchgängigen Zusammenhangs alles Daseins der nächste zu denkende Begriff ist. Es ist auch klar, wie dieses Problem nicht gelöst werden kann. Diese Einheit, welche alles

Dasein in sich begreift, ist nicht selbst Dasein. Diese Einheit ist kein Maß, kein Quantum, kein Quale, weder Etwas noch Anderes, kein bestimmtes Sein, also überhaupt kein Sein. Man kann von ihr nicht sagen, sie ist so groß oder sie ist so beschaffen, und da Größe und Beschaffenheit die nothwendigen Bestimmungen des Seins sind, so kann man von dieser Einheit auch nicht sagen: sie ist, denn sonst müßte sie nach Beschaffenheit und Größe auch so oder anders bestimmt sein.

4. Mit den nothwendigen Bestimmungen des Seins ist das Sein selbst aufgehoben. So viel ist klar, um zunächst die Lösung des Problems negativ auszusprechen: was wir zu denken haben, ist das aufgehobene Sein. Um diesen Begriff erst sprachlich zu fassen und uns nahe zu rücken, so bezeichnen wir das aufgehobene oder vergangene Sein als Gewesensein oder als Wesen. Zunächst ist damit nur die zeitliche Vergangenheit des Seins ausgedrückt. Doch haben wir schon erklärt, daß und warum die Begriffe, die uns hier beschäftigen, nicht zeitlich, sondern allein logisch unterschieden sind. Also werden wir auch unter dem Wesen nicht die zeitliche Vergangenheit des Seins, sondern nur die logische zu verstehen haben; nicht was der Zeit nach dem Sein vorausgeht, sondern was ihm dem Begriffe nach vorausgeht, d. h. nicht das zeitliche, sondern das logische Prius (λόγῳ πρότερον). So verstehen wir unter dem Wesen nicht das Sein, welches ist, sondern das Sein, welches war, nicht welches einst war und jetzt nicht mehr ist, sondern das Sein, welches von jeher war, wie Aristoteles genau diesen Begriff bezeichnet hat mit dem Ausdrucke τὸ τί ἦν εἶναι.

Jetzt läßt sich einfach bestimmen, welches das neue Problem ist. Das Wesen oder das Sein, welches von jeher war, dieses logische Prius, das in Rücksicht alles Daseins als das Frühere gedacht werden muß, ist der Grund des Daseins.

Wir haben die erste Hauptfrage des Systems gelöst: was ist das Sein? Daraus hat sich als letztes Problem die zweite und tiefere Hauptfrage entwickelt: was ist das Wesen oder der Grund? Die Lösung dieser Frage gehört dem folgenden Abschnitt. Das eigentliche Thema desselben ist der Begriff des Grundes.

Zweiter Abschnitt.

Das Wesen oder der Grund.

Viertes Capitel.

Das Wesen als Beziehung.

§. 111.

Maß und Wesen.

Am Ende des vorigen Abschnitts ist gezeigt worden, daß der Begriff des Maßes nothwendig in den des Wesens übergeht, daß in dem ersten Begriff ein Problem enthalten ist, das zu seiner Auflösung den zweiten fordert. In der That fordert die Kette der Maßverhältnisse, daß der Zusammenhang oder die Einheit alles Daseins gedacht d. h. ein Begriff gefaßt werde, der die Kategorie des Maßes übersteigt.

1. Wie natürlich dieser Uebergang ist und wie nah die beiden Begriffe einander liegen, läßt sich durch eine einfache Betrachtung erleuchten, die wir aus dem Begriff des Maßes schöpfen. Das Dasein mußte als Maß und jedes Maß mußte zuletzt als ein Glied in der Kette der Maßverhältnisse gedacht werden. Als ein Glied dieser Kette verhält sich jedes Dasein nicht bloß zu einem andern, sondern zu allem übrigen Dasein. Es wird also ein Verhältniß gedacht zwischen dem Inbegriff oder der Gesammt-

heit alles Daseins auf der einen und irgend einem bestimmten Dasein auf der andern Seite. Eines wird auf Alles und Alles wird auf dieses Eine bezogen. Jetzt gilt dieses Eine nicht mehr nach seinem unmittelbaren Dasein, denn als solches bezieht es sich nur auf etwas Anderes, sondern es gilt als Etwas, zu dem sich *alles* Andere verhält, d. h. als das Maß alles Andern. Hier liegt das Problem. Eines wird auf Alles bezogen und umgekehrt. Aber in der Gesammtheit *alles* Daseins ist jedes Dasein, welches es auch sei, mitbegriffen. Sobald also gefragt wird: wie verhält sich dieses Eine zu Allem? muß weiter gefragt werden: wie verhält sich dieses Eine zu sich selbst? Wie verhält es sich in Wahrheit? Es muß also an ihm selbst sein unmittelbares Dasein von seinem wahren oder wesentlichen Sein unterschieden werden. Hier entspringt, wie man deutlich sieht, die Frage nach dem *Wesen* der Sache. Und so entsteht der Begriff des Wesens aus dem Begriff des Maßes.

2. Dieser Uebergang läßt sich verdeutlichen an einem geschichtlich wichtigen Beispiele. Der Satz des Protagoras: „*der Mensch ist das Maß aller Dinge*" gilt als Grundsatz der Sophistik und als der bezeichnende Ausdruck einer großen Umwandlung der griechischen Philosophie. Der Mensch ist das Maß aller Dinge, nicht in seinem Dasein, nicht sofern er sich unmittelbar zu den Dingen verhält, sondern sofern er alle Dinge auf sich bezieht und ihre Werthe bestimmt durch das was sie ihm gelten. So ist er das Maß aller Dinge nicht vermöge seines Daseins, sondern vermöge seiner Reflexion. Er verhält sich in Allem nur zu sich selbst. Muß also nicht weiter gefragt werden: wie verhält sich der Mensch zu sich selbst? Was ist im Menschen dasjenige, wozu sich alles Menschliche verhält? Was ist das *Wesen* des Menschen? Das war die sokratische Frage, die mit Nothwendigkeit aus der Sophistik hervorging. (Vgl. §. 20.)

Sobald der Mensch zum Maß aller Dinge gemacht war, mußte er von seinem unmittelbaren Dasein unterschieden und der Begriff seines Wesens gesucht werden.

§. 112.

Wesen und Dasein.

Was ist Wesen? Dieser Begriff soll bestimmt werden. Er ist zunächst ein Problem, dessen negative Lösung feststeht. Das Wesen ist nicht das unmittelbare Dasein, es ist nicht Beschaffenheit, nicht Größe, nicht Maß.

1. Es ist von allem Dasein unterschieden. Also ist auch alles Dasein von ihm unterschieden. Das bloße Dasein, für sich genommen, ist wesenlos, nichtig. Es giebt kein Maß ohne Größe und Beschaffenhenheit. Beschaffenheit und Größe sind nichts für sich, sie setzen ein Wesen voraus, dem sie zukommen, in dem sie begründet sind. Abgesehen von dem Wesen, das sie begründet und trägt, sind sie nichtig und grundlos, Dasein aus Nichts d. h. Schein. In dieser substantivischen Bedeutung wird der Begriff Wesen genommen, wenn die Dinge als die Träger der Beschaffenheiten Wesen genannt werden, wie in dem Satz: der Mensch ist ein vernunftbegabtes Wesen u. s. f.

2. Das Wesen ist von allem Dasein unterschieden. Es ist in diesem Unterschiede, wie es zunächst scheinen könnte, etwas ganz Anderes. Unter diesem Gesichtspunkt wird das Wesen vom Dasein getrennt, das Verhältniß beider dualistisch gefaßt, das Wesen selbst durch den Gegensatz zum Dasein begriffen. In diesem Gegensatz wird das Wesen gedacht als das verborgene Innere der Dinge, zu dem sich das Dasein verhält als die äußere Hülle, die man durchbrechen müsse, um zum Wesen hindurch-

zubringen. In dieser Auffassung gilt der Begriff Wesen nicht bloß als Ding, sondern als Ding an sich.

3. Indessen dieser Dualismus zwischen Wesen und Dasein, so nahe er liegt und so ausgemacht er zu sein scheint, löst den Begriff des Wesens so wenig, daß er demselben vielmehr offenbar zuwiderläuft. Wird das Wesen gedacht als abgesondert und getrennt von allem Dasein, als etwas davon völlig Unterschiedenes, als etwas ganz Anderes, so erscheint es in dieser Fassung auch als Etwas, also selbst als Dasein, und der gewollte Dualismus ist in der That eine unmittelbare Beziehung. So verhielt es sich mit dem Unendlichen, wenn es von dem Endlichen abgesondert und demselben bloß gegenübergestellt wurde. Es wurde in dieser Fassung ausschließend, darum begrenzt, also endlich. Das Unendliche wird verendlicht, wenn es dem Endlichen bloß gegenübersteht (vgl. §. 87. Nr. 2). So wird das Wesen in diesem Unterschiede vom Dasein selbst ein Daseiendes.

Das Wesen ist von allem Dasein unterschieden, aber es ist nicht Etwas davon unterschiedenes. Sonst könnte es nicht sein, was es sein will: die Einheit alles Daseins. Also muß das Wesen so gedacht werden, daß alles Dasein in ihm sowohl vereinigt als unterschieden ist. Es vereinigt alles Dasein in sich, so ist es die Einheit alles Daseins; als diese Einheit ist es selbst kein Daseiendes, also ist es zugleich von allem Dasein unterschieden. Jetzt leuchtet ein, wie der Unterschied zwischen Wesen und Dasein gedacht werden muß. Wäre alles Dasein dergestalt im Wesen vereinigt, daß seine Unterschiede aufgehoben wären, so wäre diese Vereinigung das unterschiedslose Sein, und das Wesen wäre dann vom Sein (also auch vom Dasein) nicht unterschieden. Vielmehr würden wir hier mit dem Begriffe des Wesens in den ersten Begriff des Seins zurückkehren. Das Wesen als die Einheit alles Daseins ist mithin vom Dasein nur

dann unterschieden, wenn es die Unterschiede desselben nicht aufhebt, sondern setzt, d. h. wenn es selbst das Dasein durchgängig unterscheidet und auseinanderhält.

4. So ist der Begriff des Wesens in seinen Grundbestimmungen klar. Es ist in Rücksicht des Daseins sowohl dessen Vereinigung als Unterscheidung. Es ist die Einheit des unterschiedenen Daseins. Es ist die Vereinigung Unterschiedener, die Unterscheidung Vereinigter. Die Vereinigung solcher, die zugleich unterschieden (also nicht Eines) sind, begreift sich als Beziehung, Zusammenhang, Zusammengehörigkeit. Das ist der Begriff, den das Maß in seinen letzten Bestimmungen forderte. Wenn Unterschiedene zusammengehören, so fordern sie die Vereinigung, so werden sie nicht bloß auf einander bezogen, sondern sie beziehen sich selbst auf einander, nicht zufällig oder äußerlich, sondern vermöge ihrer Natur. So begreift sich das Wesen als innere oder nothwendige Beziehung, die beides zugleich ist: Einheit und Unterschied. In diesem Sinne gilt uns der Begriff, wenn wir z. B. vom Wesen des Menschen, vom Wesen der Religion u. s. f. sprechen. Alle zum Dasein des Menschen, zum Dasein der Religion gehörigen Erscheinungen sollen in ihrer Einheit d. h. in ihrem nothwendigen und inneren Zusammenhange gedacht werden. Dieser Begriff ist ein wissenschaftliches Problem. Er ist kritisch, denn er unterscheidet, indem er den innern Zusammenhang denkt, zugleich das Nothwendige vom Zufälligen, das Wesentliche vom Unwesentlichen.

5. Die innere Beziehung setzt ein Verhältniß solcher, die ebenso nothwendig unterschieden als nothwendig vereinigt sein wollen. Die Seiten dieses Verhältnisses fordern sich gegenseitig. Sie können nie von einander getrennt, sie können nie in Eins gesetzt werden. Keine geht in die andere über, wie Etwas in Anderes. Jede stellt die andere vor, da keine ohne die andere

sein und gedacht werden kann. So bilden die Seiten dieses Verhältnisses Correlata, die nothwendig zusammengehören. So wenig einer der beiden Begriffe der andere ist, so nothwendig muß jeder den andern gleichsam zurückwerfen, um den physikalischen Ausdruck zu brauchen, oder reflectiren. Darum hat man auch diese Begriffe Beziehungs- oder Reflexionsbegriffe und das Wesen selbst in diesem Sinne Reflexion genannt. Solche Begriffe sind z. B. Positives und Negatives, Grund und Folge, Materie und Form, Gesetz und Erscheinung, Kraft und Aeußerung, Ursach und Wirkung u. s. f. In allen diesen Fällen ist die Unterscheidung der beiden Bestimmungen ebenso nothwendig als die Vereinigung. Der Begriff der Wirkung muß von dem der Ursache ebenso nothwendig unterschieden werden, als er ohne denselben nicht gedacht werden kann.

6. So wäre die erste Antwort gefunden auf die Frage: was ist Wesen? Es ist Einheit und Unterschied d. h. Beziehung, innere nothwendige Beziehung. Die Einheit wird jetzt gedacht in der Form der Beziehung, der Reflexion. Die Begriffe, die jetzt entwickelt werden sollen, sind Reflexionsbestimmungen. Auch das Denken verhält sich zu den Vorstellungen (Objecten) unterscheidend und verknüpfend d. h. beziehend oder reflectirend. Die Reflexionsbegriffe sind die Kategorien, die dem reflectirenden Denken zu Grunde liegen. Die gewöhnliche Logik kennt das Denken nur als diese reflectirende Thätigkeit. Daher gelten ihr die Grundbegriffe der Beziehung oder Reflexion als die leitenden Grundbegriffe überhaupt des Denkens, als die sogenannten Denkgesetze.

Das Wesen ist Einheit und Unterschied, Vereinigung und Unterscheidung. Also ist die nächste zu lösende Frage: Was ist das Wesen als Einheit? Was ist das Wesen als Unterschied?

§. 113.
Die Identität.

Das Wesen soll gedacht werden als die Einheit alles Daseins. Dieser Begriff ist der erste. Er bezeichnet die Form, in welcher der wesentliche Zusammenhang des Daseins gedacht sein will. Ohne Zusammenhang giebt es keine Erkenntniß. Ohne Einheit giebt es keinen Zusammenhang. Wenn der Zusammenhang nicht als einer, als einheitlich gedacht werden kann, so wird er überhaupt nicht ernsthaft gedacht. Die Einheit des Zusammenhangs ist das Gegentheil der Entzweiung oder des Dualismus. Der Dualismus, wo er eintritt, ist allemal die Grenze der Erkenntniß und des Denkens. Die Ueberwindung des Dualismus d. h. der Begriff der Einheit ist darum ein nothwendiges Denkproblem.

1. Wird die Einheit so gedacht, daß etwas außer ihr ist, so ist sie nicht wirklich Einheit. Entweder steht das Andere außer ihr in gar keiner Beziehung zu der Einheit, so haben wir zwei völlig getrennte Bestimmungen, also den ausgemachten Dualismus d. h. das Gegentheil der Einheit; oder es giebt eine Gemeinschaft zwischen beiden, so gehören sie zusammen und die Einheit stellt sich wieder her. Also die wesentliche Einheit ist eine solche, die Nichts außer sich hat. Wäre sie eine äußere Einheit d. h. eine solche, die in einer äußern Vereinigung besteht, so würde sie Anderes außer sich haben. Sie ist keine äußere Einheit, also ganz anderer Natur, als die Einheit der Größe. Wenn sie nichts außer sich hat, so kann sie auch nicht als begrenzt, nicht als veränderlich gedacht werden. Diese Einheit also ist unveränderlich, nur sich selbst gleich, sie ist stets dieselbe oder identisch: die Weseneinheit ist *Identität*.

2. Der Begriff der Identität erklärt: Alles steht in einem

durchgängigen Zusammenhange. Dieser Zusammenhang ist einer. Diese Einheit ist unveränderlich dieselbe d. h. identisch. Die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge fordert die Einsicht in deren Identität. In diesem Sinne bildet die Identität ein nothwendiges Erkenntnißproblem, welches das Denken sich setzt, darum auch eine nothwendige Aufgabe aller Philosophie. Wenn man den Begriff der Identität nicht zu eng faßt, so darf man sagen, daß er die Grundrichtung der Philosophie überhaupt bezeichnet. In der Richtung auf die letzten Gründe der Dinge liegt auch die Richtung auf deren Identität. Aber der Dualismus ist das Gegentheil der Identität. Giebt es nicht auch dualistische Systeme? Allerdings, doch waren die bedeutenden Systeme dieser Art stets solche, denen mit um so größerem Nachdruck und in einer um so tieferen Fassung das Identitätsprincip allemal auf dem Fuße gefolgt ist. Nicht zufällig, denn die dualistische Vorstellungsweise treibt aus sich das Identitätsproblem hervor und bringt es zu einer neuen und tiefern Auflösung. Das Identitätsprincip hat in seiner geschichtlichen Ausbildung allemal die größten Fortschritte gemacht unmittelbar nach der Herrschaft dualistischer Denkweisen. Man erwäge beispielsweise das Verhältniß der neuern Identitätsphilosophie in ihren verschiedenen Formen zu Kant, das Verhältniß Spinozas zu Descartes, das des Aristoteles zu Plato. Man sieht leicht, wie die bedeutendsten Dualisten die Sache der Identität allemal am meisten gefördert haben. Denn die Identität wäre kein Problem, wenn der Dualismus gar nicht zur Geltung käme. Darum sind die dualistischen Systeme keine Instanz gegen den Satz, daß die Identität das Grundthema aller Philosophie ist.

Die Identität ist Alleinheit. Die Frage, was ist die Alleinheit? läßt sich sehr verschieden beantworten. Und nicht bloß eine Antwort allein hat hier das Recht, Identitätsphilosophie zu

heißen. Offenbar sind die Eleaten und Atomisten, Spinoza und Leibnitz in ihren Denkweisen einander entgegengesetzt, aber das Princip der Identität gilt in beiden. Die Einen sagen: alle Dinge sind in ihrem Grunde *ein Wesen* (das All-Eine), die Andern: alle Dinge sind in ihrem Grunde *desselben Wesens*. In beiden Fällen sind die Dinge identisch, sie brauchen deshalb nicht bloß ein einziges Wesen zu sein. Und ebenso wenig wird die Identität aufgehoben oder beeinträchtigt durch die näheren Bestimmungen der Wesenseinheit oder Wesensgleichheit, so entgegengesetzt diese näheren Bestimmungen auch sind. Die Identität bleibt, ob die Dinge in ihrem Grunde für Atome oder für Monaden erklärt werden. Die Identität bleibt, ob die Erklärung heißt: Alles ist seinem Wesen nach Stoff, Materie, diese bestimmte Materie, es sei das Wasser des Thales oder die Luft des Anaximenes u. s. f.; oder ob erklärt wird: Alles ist seinem Wesen nach Vernunft, Geist, Wille u. s. f. Identitätsphilosoph ist Thales so gut als Hegel.

3. Die Identität will gedacht sein als Alleinheit, als Zusammenhang. Der Zusammenhang fordert den Unterschied, denn nur Unterschiedene können zusammenhängen. Die Alleinheit fordert den Unterschied, denn ohne Unterschied giebt es keinen Inbegriff Unterschiedener d. h. kein All. So wenig die Vereinigung möglich ist ohne Unterscheidung, so wenig ist die Identität denkbar ohne Unterschied. Die unterschiedslose Identität wäre nicht Einheit, sondern *Einerleiheit*, nicht Wesen, sondern jenes abstracte Sein, mit welchem die Entwicklung der Begriffe begann. Man hat die leere Einerleiheit auch abstracte oder formelle Identität genannt im Unterschiede von der concreten, welche alle Unterschiede in sich begreift und darum selbst als Unterschied begriffen werden muß.

Zusatz. Der Unterschied zwischen Wesenseinheit und Größen-

einheit zeigt sich sehr deutlich in dem bekannten Axiom, daß die Größe der Materie in der Welt sich gleich d. h. identisch bleibt. Woraus folgt diese Identität der Größe? Offenbar nicht aus der Natur der Größe, die als solche vermehrt oder vermindert werden kann. Wenn aber die Größe der Materie vermehrt oder vermindert werden könnte, so würde diese Vermehrung eine Entstehung aus Nichts, diese Verminderung ein Uebergehen in Nichts sein; jene Entstehung wäre gleich einer Schöpfung, dieses Vergehen gleich einer Vernichtung. In beiden Fällen wäre der Zusammenhang und damit das Wesen der Dinge aufgehoben. So folgt die Identität der Größe oder der Summe des Realen in der Welt nicht aus dem Begriff der Größe, sondern aus dem Begriffe des Wesens oder des Zusammenhangs: ein deutlicher Beweisgrund, daß die Identität ein Wesensbegriff ist.

§. 114.

Der Unterschied.

Wir haben den Unterschied kennen gelernt in Rücksicht der Beschaffenheit und Größe. In der ersten Form war es der Unterschied des Etwas vom Anderen, in der zweiten der Unterschied des Eins vom Eins: die Discretion. Dort lag der Unterschied in der qualitativen, hier in der quantitativen Grenze. In beiden Fällen hob sich der Unterschied auf, der qualitative in der Veränderung, der quantitative in der Continuität. Es war kein durchgreifender Unterschied, der die Bestimmungen gegen einander fixirt.

1. Anders verhält es sich mit dem Wesensunterschied, den wir jetzt zu begreifen haben. Das ist kein Unterschied, der sich zur Einheit aufhebt, sondern der innerhalb der Einheit besteht. Alles besteht in einem durchgängigen Zusammenhang; darum ist auch Alles durchgängig unterschieden d. h. jedes von jedem.

Jener Zusammenhang und dieser Unterschied fordern sich gegenseitig. Ohne wesentlichen Unterschied keine wesentliche Einheit und umgekehrt. Die Wesenseinheit ist nicht Einerleiheit, also muß sie begriffen werden in Rücksicht auf den Unterschied. Der Wesensunterschied ist nicht einheits- oder zusammenhangslose Trennung, also muß er begriffen werden in Rücksicht auf die wesentliche Einheit. Hier gilt der Satz: was nothwendig auf einander bezogen ist oder zusammengehört, das ist auch nothwendig von einander unterschieden, und was nothwendig von einander unterschieden ist, das ist auch nothwendig auf einander bezogen.

2. Der wesentliche Unterschied begreift sich in drei Formen, die ihn erschöpfen. Alles Dasein ist unterschieden, jedes von jedem: das ist der Begriff der durchgängigen Verschiedenheit. Aber die Verschiedenen sind zugleich in einer wesentlichen Beziehung. Also muß der Unterschied tiefer begriffen werden als bedingt durch die wesentliche Einheit. Die Unterschiedenen sind nicht bloß unterschieden, sondern sie unterscheiden sich selbst jedes vom anderen. Das ist der Begriff des Gegensatzes. Aber die Entgegengesetzten sind zugleich in einer wesentlichen Einheit, sie sind identisch, also muß der Unterschied in seiner eindringlichsten Form so begriffen werden, daß er jedem Dasein als solchem inwohnt. Jedes ist von sich selbst unterschieden. Das ist der Begriff des Widerspruchs. Der Wesensunterschied ist nicht bloß durchgängig, sondern auch durchdringend. Nicht bloß ist jedes Dasein von jedem unterschieden, sondern jedes unterscheidet sich von dem anderen. Nicht bloß ist jedes Dasein einem andern entgegengesetzt, von dem es sich unterscheidet, sondern es ist sich selbst entgegengesetzt oder unterscheidet sich von sich selbst.

3. Im Grunde genommen ist der Wesensunterschied nichts anderes als der Unterschied zwischen Wesen und Dasein. Das Wesen ist nicht Dasein, das Dasein ist nicht Wesen: beide sind

verschieden. Das Dasein kann ohne Wesen nicht begriffen, das Wesen kann nur als Einheit alles Daseins begriffen werden: beide gehören also nothwendig zusammen, sie sind verschiedene Bestimmungen, die sich wesentlich auf einander beziehen, d. h. ihre Verschiedenheit ist Gegensatz. Beide Bestimmungen sind nicht zwei Wesen, sondern eines: entgegengesetzte Bestimmungen in Einem sind Widerspruch. So ergeben sich die drei Formen des Unterschieds aus dem Verhältniß zwischen Wesen und Dasein. Das Wesen als durchgängiger Unterschied ist Verschiedenheit. Die Identität Verschiedener ist Gegensatz. Die Identität Entgegengesetzter ist Widerspruch. Diese Formen sind einander nicht coordinirt, sondern sie verhalten sich als die Stufen, in denen der Begriff des Unterschieds sich entwickelt und vertieft.

Zusatz. Unterschiedene Bestimmungen verhalten sich negativ zu einander: jede ist das Nicht der andern. So begreift sich aus dem Unterschied die Negation. Man hat die Negation der Verschiedenheit logische Negation, die des Gegensatzes reale Negation, die des Widerspruchs Privation (Mangel) genannt *).

§. 115.

1. Verschiedenheit.

Der durchgängige Zusammenhang fordert zugleich die durchgängige Verschiedenheit. Was einerlei ist, hängt nicht zusammen. Was nicht einerlei ist, ist verschieden. Die Verschiedenheit erklärt, daß jedes von jedem unterschieden werden kann. Unterscheiden heißt zugleich beziehen. Man unterscheidet eines vom andern, indem man beide zusammenhält oder vergleicht.

---

*) Vgl. Trendelenburgs logische Untersuchungen (2. Aufl.) II. S. 146—156.

1. Die Verschiedenheit wird erkannt durch die Vergleichung. Nur Vergleichbares ist verschieden. Vergleichbares aber ist auch gleich. Also liegt in dem Begriff der Verschiedenheit beides: die Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit alles Daseins. Es giebt nichts so Verschiedenes, daß jede Gleichheit ausgeschlossen wäre; denn damit wäre auch jede Vergleichbarkeit, also die Möglichkeit der Vergleichung, also die Verschiedenheit selbst ausgeschlossen. Es giebt nichts so absolut Gleiches, daß jede Verschiedenheit ausgeschlossen wäre; denn damit wäre auch die Unterscheidbarkeit, also die Möglichkeit der Unterscheidung, also auch die Vergleichung und damit die Gleichheit selbst ausgeschlossen.

2. Die Verschiedenheit ist der Grundbegriff des vergleichenden Denkens. Ohne vergleichendes Denken giebt es keine Einsicht in den Zusammenhang und das Wesen der Dinge. Die innere Zusammengehörigkeit dieser beiden Begriffe Wesen und Verschiedenheit läßt sich an dem Beispiele der Wissenschaft selbst auf das Deutlichste erkennen. Die Wesenseinheit oder Identität der Erscheinungen wird erkannt durch ihre Verschiedenheit, durch ihre Vergleichung. In der Erkenntniß des Wesens wird ein sehr wichtiger Schritt gethan, wenn das Denken sich in die Vergleichung der zusammengehörigen Erscheinungen einläßt. Das ist die große Bedeutung der comparativen Wissenschaften, die der philosophischen Einsicht die Bahn brechen. Um das Wesen z. B. der Sprache, des Rechts, der Religion u. s. f. zu ergründen, müssen die verschiedenen Formen, welche Sprache, Recht, Religion in ihrem geschichtlichen Dasein ausgeprägt haben, verglichen werden. So entsteht eine comparative Sprachwissenschaft, eine comparative Rechts- und Religionslehre, von denen die Philosophie die leitenden Gesichtspunkte empfängt.

So wird die Naturgeschichte durch die comparative Anatomie eine philosophische Wissenschaft.

3. Durch die Verschiedenheit wird zweierlei erkannt: die wesentliche Uebereinstimmung oder Gleichheit und die wesentliche Differenz. Verschiedene sind sowohl gleich als ungleich, sowohl ähnlich als unähnlich. In dieser Rücksicht oder Beziehung erscheinen sie gleich, in einer andern ungleich. Offenbar sind diese beiden Beziehungen entgegengesetzt. In der ersten convergiren gleichsam die Verschiedenen, in der zweiten divergiren sie. Also verhalten sie sich zu einander in entgegengesetzten Beziehungen, die Verschiedenheit selbst enthält entgegengesetzte Bestimmungen in sich und fordert darum den Begriff des Gegensatzes. In jeder Verschiedenheit ist ein Gegensatz enthalten und je deutlicher die Verschiedenheit bestimmt, je schärfer sie begriffen wird, um so näher kommt sie der Form des Gegensatzes, um so mehr erscheinen die Verschiedenen als Entgegengesetzte. So ist der Gegensatz der vollkommen deutlich gedachte oder entwickelte Begriff der Verschiedenheit. Was ist Gegensatz?

§. 116.

2. Gegensatz.

Das Wesen ist Einheit und Unterschied. Es ist innere Einheit, darum ist der wesentliche Unterschied auch innerer Unterschied: eine Beziehung, in welcher die beiden Seiten nicht bloß unterschieden werden, sondern sich von einander unterscheiden. Jede fordert ihrem Wesen nach den Unterschied von der andern. Ohne diesen Unterschied kann sie weder sein noch begriffen werden.

1. Das Wesen ist Gegensatz oder Entgegensetzung. Alle früheren Wesensbegriffe sind in dem des Gegensatzes enthalten.

Das Wesen wurde begriffen als Beziehung (Reflexion), Identität, Verschiedenheit. Entgegengesetzte sind nothwendig auf einander bezogen, denn jede Seite weist auf die andre hin als auf ihr Gegentheil, keine kann ohne die andere begriffen werden, da jede nur als Gegentheil der andern begriffen sein will. Entgegengesetzte sind identisch, denn nur innerhalb der Wesenseinheit kann der Gegensatz stattfinden; nur Coordinirtes kann entgegengesetzt werden, und nur Arten derselben Gattung lassen sich coordiniren. Entgegengesetzte sind verschieden, denn jede der beiden Seiten ist was die andere nicht ist.

2. Damit ist noch nicht begriffen, was der Gegensatz als solcher ist. Die beiden Seiten gehören nothwendig zusammen, sie sind in ihrem Wesen identisch, in ihrer Vergleichung verschieden, in ihrem Verhältniß entgegengesetzt. Jede ist nicht bloß, was die andere nicht ist, sondern sie setzt sich der andern entgegen, d. h. sie setzt sich als deren Gegentheil, als deren Nichtsein, oder, was dasselbe heißt, jede Seite setzt das Nichtsein der andern, jede hebt die andere auf. Sie verneinen sich gegenseitig, sie verhalten sich negativ zu einander. Also begreift sich jede der beiden Seiten in Rücksicht auf die andere als deren Negation. Zugleich ist jede das Gegentheil der andern. Das Gegentheil des Negativen ist das Positive. Entgegengesetzte Bestimmungen verhalten sich demnach wie Positives und Negatives. Oder der Gegensatz erklärt sich als das Verhältniß dieser beiden Bestimmungen.

3. Jede Seite ist in Rücksicht auf die andere negativ d. h. sie negirt die andere. Es geschieht daher zunächst nur zur Unterscheidung der Entgegengesetzten, daß wir das eine positiv, das andere negativ nennen. In Wahrheit ist jedes negativ. Es ist zunächst auch gleichgültig und darum willkürlich, welche der bei-

den Seiten positiv oder negativ genannt wird. Die positive ist ebenso sehr die Verneinung der negativen als umgekehrt.

Daraus erhellt das Wesen der Entgegensetzung oder wie das Wesen als Gegensatz begriffen werden muß. Jede Seite setzt das Nichtsein der andern, d. h. jede ist der Grund, warum die andere nicht ist, warum sie entweder ganz oder theilweise aufgehoben wird. Also ist sie der negative Grund der andern. Hier entdeckt sich zum erstenmal deutlich und klar der Begriff des Grundes. Das Wesen als Gegensatz ist bereits Grund, negativer Grund. Deshalb braucht Kant den Begriff des Gegensatzes als Schlüssel zum Begriff des Grundes. Er wollte den Grund durch den Gegensatz erklären, durch die Entgegensetzung oder durch den Begriff der negativen Größe. Das war der erleuchtende Grundgedanke seines Versuchs, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen *).

In dem Zusammenhange des Daseins ist jedes Dasein ein Entgegengesetztes, jedes hat sein Gegentheil, d. h. jedes Dasein ist Grund, warum ein anderes nicht ist, jedes ist negativer Grund eines andern. Ich kann meine Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Object nicht richten, ohne sie von einem andern abzuziehen und zwar in demselben Maße als ich sie nach jener Richtung spanne. So ist jede Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Object zugleich Grund, warum sie in Rücksicht auf ein anderes Object nicht stattfindet, warum vielmehr in dieser Rücksicht das Gegentheil der Aufmerksamkeit stattfindet, warum wir in demselben Maße nach allen übrigen Richtungen zerstreut werden, als wir in einer bestimmten Richtung ausschließlich aufmerksam sind. So sind auch unsere Empfindungen und Leidenschaften entgegengesetzter Natur. Der Gegenstand, der mich erfreut, hat sein

*) Meine Geschichte der neuern Philosophie Band III. Cap. V. S. 163—176.

Gegentheil, das mir das Gegentheil der Freude verursacht. Hoffnung und Furcht sind einander entgegengesetzt, sie sind nothwendig auf einander bezogen, sie können nicht ohne einander sein. Ich hoffe dieses Gut zu erreichen. Möglich auch, daß ich es nicht erreiche, daß die Hoffnung fehlschlägt. Dieses Fehlschlagen habe ich zu befürchten. So sind Hoffnung und Furcht nothwendig verbunden. Jede ist der negative Grund der andern. In demselben Maße, als mich die Hoffnung erfüllt, mindert sich die Furcht und umgekehrt. Die Hoffnung kann nicht sein, ohne die Furcht aufzuheben oder zu vermindern, und ebenso umgekehrt, d. h. jede, indem sie ist, setzt zugleich das Nichtsein der andern, jede ist also negativer Grund. Descartes in seiner Schrift von den Leidenschaften, Spinoza in seiner Behandlung der Affecte haben das Wesen der menschlichen Gemüthsbewegungen aus dieser ihrer gegensätzlichen Natur begriffen.

4. Jede Seite des Gegensatzes ist entgegengesetzt d. h. negativ in Rücksicht auf die andere. In dieser Rücksicht ist keine der beiden Seiten positiv. Aber ohne das Positive kann das Negative nicht gedacht werden. Die Entgegensetzung fordert die Setzung. Etwas muß gesetzt sein, wenn es einem Anderen, wenn ein Anderes ihm entgegengesetzt sein soll. Das Negative setzt das Positive voraus. In dem Begriff der Entgegensetzung ist schon der Begriff der Voraussetzung enthalten. Jetzt sind Positives und Negatives nicht bloß dem Namen, sondern dem Begriffe nach verschieden. Ein Anderes ist das Positive, ein Anderes das Negative. Jetzt ist es nicht mehr gleichgültig, welche der beiden Seiten als die positive, welche als die negative gilt. Positiv ist die gesetzte Bestimmung, negativ dagegen was dieser Bestimmung entgegengesetzt ist oder sie aufhebt. Erst im Streit gegen diese ihm entgegengesetzte Bestimmung wird das Positive selbst entgegengesetzt, selbst negativ. Das Positive ist nicht nega-

tiv, es wird erst negativ durch die Entgegensetzung, die nicht von ihm ausgeht. In dieser Rücksicht erscheint das Positive als das Bestimmbare, das Negative als das Bestimmende. Es leuchtet demnach ein, daß in dem Verhältniß des Positiven und Negativen sich die eine Seite als die positive, die andere als die negative charakterisirt.

5. Aus diesem logischen Unterschied des Positiven und Negativen erklärt sich das arithmetische Gesetz, wonach der negative Factor den andern bestimmt, das Product aus entgegengesetzten Factoren stets negativ, das Product aus negativen Factoren stets positiv ist. Es sei z. B. + 5 zu multipliciren durch — 3. Was bedeutet die Aufgabe? Der Factor 3 sagt: setze + 5 dreimal: also + 5 + 5 + 5 = + 15. Der negative Factor 3 sagt: setze 5 dreimal entgegen: also — 5 — 5 — 5 = — 15. Daher + 5 multiplicirt durch — 3 = — 15. Es sei das Product zu bilden aus — 5 und — 3. Der Factor 3 sagt: setze — 5 dreimal: also — 5 — 5 — 5 = — 15. Der negative Factor 3 sagt: setze — 5 dreimal entgegen. Nun ist der negativen Größe entgegengesetzt die positive. Also die Aufgabe: setze — 5 dreimal entgegen oder setze sie dreimal so, daß sie jedesmal entgegengesetzt ist, heißt genau so viel als: setze + 5 dreimal d. h. + 5 + 5 + 5 = + 15. Daher das Product aus — 5 und — 3 = + 15.

6. Je lebendiger und gehaltvoller der Gegensatz ist, um so deutlicher erscheint die eine Seite als die charakteristisch positive, die andere als die negative. Die menschlichen Leidenschaften sind entgegengesetzter Natur, wie Liebe und Haß, Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht u. s. f. Niemand wird zweifeln, welche Seite dieses Gegensatzes als die positive begriffen sein will. Man spricht viel von dem in der Geistesentwicklung sehr bedeutsamen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, Satzung und

Kritik, positiver und philosophischer Wissenschaft, welchen letzteren Kant als den Gegensatz oder Streit der Facultäten behandelt hat. Die Satzung hat den ausgesprochenen Charakter des Gesetzten, Positiven, Gegebenen. Was sich auf die Satzung gründet ist positiv. Dagegen die Untersuchung, welche die Satzung begründen oder im andern Fall widerlegen will, in keinem Fall an die Satzung sich bindet, verhält sich entgegengesetzt, also negativ. Die Satzung kann die Forschung nicht bestimmen, dies hieße die Forschung aufheben, wohl aber kann durch die Forschung die Gültigkeit der Satzung bestimmt werden.

7. Das Negative ist auf das Positive nothwendig bezogen. Ohne das Positive hebt es sich selbst auf. Es ist für sich genommen nichts. Und ebenso kann das Positive als solches nur begriffen werden in Rücksicht auf das Negative als dessen Gegentheil. Aber als Gegentheil des Negativen ist es selbst negativ. So fordern die entgegengesetzten Seiten ihre Vereinigung, jede hat die andere an sich, keine kann ohne die andere sein und begriffen werden. Die Entgegengesetzten bilden ein Wesen. Sie sind identisch, das Wesen ist Gegensatz. Wenn die entgegengesetzten Seiten sich gänzlich aufheben, so wäre damit Alles, also auch das Wesen selbst aufgehoben. Wenn die entgegengesetzten Seiten sich dergestalt von einander lossagen, daß sie jede Beziehung ausschließen, so wäre mit der Beziehung auch der Gegensatz aufgehoben. Die Trennung der Entgegengesetzten hat nur diese beiden Fälle: entweder sie ist eine Beziehung, in der sich die Entgegengesetzten gegenseitig vernichten, oder sie ist gar keine Beziehung, gar kein Verhältniß, also auch nicht mehr Gegensatz. Mithin können Entgegengesetzte in keiner Weise getrennt, also müssen sie als vereinigt d. h. als identisch gedacht werden. Die Identität Entgegengesetzter ist W i d e r s p r u c h.

§. 117.

3. Widerspruch.

Widerspruch ist Gegensatz in Einem, Einheit Entgegengesetzter, coincidentia oppositorum. Der Begriff des Widerspruchs folgt nothwendig aus dem Begriff des Gegensatzes. Jede Seite des Gegensatzes ist der negative Grund der andern. Keine kann ohne die andere sein. Also fordert jede Seite sowohl das Sein als das Nichtsein der andern, d. h. jede Seite widerspricht sich, jede ist sich selbst entgegengesetzt. Das Wesen muß als Gegensatz, der Gegensatz muß als Widerspruch begriffen werden. Das Wesen ist Widerspruch d. h. es ist sich selbst entgegengesetzt.

1. Hier entdecken wir als Kategorie, was die Methodenlehre als das bewegende Princip der Entwicklung begriffen hatte. Dort wurde der Begriff der Entwicklung analysirt. Hier wird dieser Begriff selbst synthetisch oder systematisch entwickelt. In dem Begriff des Widerspruchs treffen wir den Mittelpunkt des Systems. Das gegenwärtige Ergebniß stimmt mit jenem früheren völlig überein. Beide erhellen sich gegenseitig. Alle Entwicklungsstufen sind Daseinsformen desselben Wesens, das ihnen zu Grunde liegt. Sie waren die höhere in der niederen, alle in dem Wesen des Subjects als Anlage enthalten. Die Entwicklung konnte nicht ohne Anlage, die Anlage konnte nur als Widerspruch begriffen werden. In jeder Anlage streitet das Wesen mit dem Dasein. Ein anderes ist das Subject in seinem vorhandenen Dasein, ein anderes in seinem Wesen: es ist nicht mehr, was es noch ist, und es ist noch nicht, was es schon ist, d. h. es ist sich selbst entgegengesetzt, es ist in der Spannung des Werdens. (Vgl. §. 69. Nr. 2. 3.) Eben darin liegt der Widerspruch. Ohne diesen Widerspruch giebt es kein Werden, keine

Entwicklung, keine Anlage, kein Wesen. Wenn das Wesen nicht Widerspruch wäre, so gäbe es keine Entwicklung. Diese Einsicht hatte die Methodenlehre gewonnen. Jetzt hat die logische Entwicklung gezeigt, daß in der That das Wesen Widerspruch ist, daß der Begriff des Daseins den des Wesens und der Begriff des Wesens den des Widerspruchs fordert. Schon in den ersten Grundbegriffen des Wesens war der Widerspruch indicirt. Das Wesen mußte von allem Dasein unterschieden und konnte nur als die Einheit alles Daseins begriffen werden. Es ist vom Dasein verschieden und doch nur im Dasein enthalten. Es durfte mit dem Dasein nicht identificirt und ebenso wenig von demselben getrennt werden. Also leuchtet ein, daß das Wesen von sich selbst unterschieden, sich selbst entgegengesetzt ist, d. h. daß es sich widerspricht.

2. Die gewöhnliche Erklärung sagt: ein Begriff widerspricht sich, wenn er entgegengesetzte Merkmale in sich vereinigt. In der That ist der Widerspruch die Vereinigung Entgegengesetzter. Wenn diese Vereinigung nicht möglich wäre, so bliebe nur zweierlei übrig: entweder daß die Entgegengesetzten gar nicht sind, daß es überhaupt keinen Gegensatz, also auch keine Verschiedenheit giebt, daß überhaupt nichts ist; oder daß die Entgegengesetzten sich gegenseitig (nicht aufheben, sondern) ausschließen. Das Letztere wäre der Dualismus. Der Dualismus will den Widerspruch vermeiden. Er ist selbst der größte Widerspruch, denn er ist eine Beziehung, die keine Beziehung ist. Er ist ein Verhältniß, welches darin besteht, kein Verhältniß zu sein. Er ist der unmögliche Widerspruch, der nicht gedacht werden kann, der alles Denken und Erkennen aufhebt. Wenn wir also den Gegensatz nicht verneinen, den Dualismus nicht bejahen können, so bleibt nur eines übrig: daß wir den Widerspruch gelten lassen, der den Gegensatz nicht verneint und den Dualis-

mus wirklich überwindet: d. h. die Einheit Entgegengesetzter, das sich selbst Entgegengesetztsein. Das ist der Widerspruch, den das Denken fordert, den die tiefsten Denker von jeher gefordert haben, den Natur und Erfahrung bestätigen. Der Dualismus ist der Gegensatz in der Form der Zweiheit. Der Widerspruch ist der Gegensatz in der Form der Einheit; die Einheit, welche den Dualismus überwindet, hat keine andre Form als diese: sie ist die Einheit Entgegengesetzter d. h. Widerspruch. Entweder Dualismus oder Widerspruch! Anders ausgedrückt: entweder der unmöglich zu denkende Widerspruch oder der nothwendig zu denkende!

3. Etwas ist sich selbst entgegengesetzt, es vereinigt die Seiten des Gegensatzes in sich, es ist positiv und negativ zugleich. Wir wollen das Positive und Negative, sofern sie Seiten desselben Wesens sind, Pole und den Gegensatz in dieser Gestalt Polarität nennen. So finden wir den Widerspruch in den Polaritätserscheinungen der Natur, am einfachsten in der Form des Magnetismus und der Elektricität. Das Gesetz der Polarität folgt einfach aus dem Begriffe des Widerspruchs. Der Widerspruch erklärt: Entgegengesetzte sind identisch, Identische sind entgegengesetzt. Daher das Gesetz der Polarität: die ungleichnamigen Pole ziehen sich an, die gleichnamigen stoßen sich ab. In der Polarität erscheint der Widerspruch. Wenn die Natur als bewußtlose Intelligenz oder als werdender Geist gedacht wird, wie die fichte'sche Wissenschaftslehre fordert und die schelling'sche Naturphilosophie erklärt, so wird das Wesen der Natur als Widerspruch gedacht. Deshalb erhebt Schelling die Polarität zum naturphilosophischen Princip. (Vgl. §. 58. Nr. 3 u. 4.)

Der Widerspruch ist polarer Gegensatz. Einen solchen polaren Gegensatz zeigen z. B. die Farben. Hier sind die entgegengesetzten Bestimmungen Hell und Dunkel. Jede wirkliche Farbe

ist beides zugleich. Hell und Dunkel sind darum die Pole der Farbe. Wenn die Farbe vollkommen verblaßt, so hört sie zuletzt auf Farbe zu sein und wird weiß; wenn sie sich vollkommen verdunkelt, so hört sie zuletzt ebenfalls auf Farbe zu sein und wird schwarz. Die wirkliche Farbe ist helldunkel. Je nach den Graden ihrer zunehmenden oder abnehmenden Helligkeit sind die wirklichen Farben unendlich verschieden. Entweder überwiegt der dunkle Pol oder der helle oder beide sind in gleichem Grade vorhanden. So entsteht der allgemeine Gegensatz der hellen und dunklen Farben. Die dunkle Farbe erhellt sich in demselben Grade, als sich die helle verdunkelt: so entsteht der bestimmte Gegensatz der Farben, die entgegengesetzten Farben, die sich ergänzen, die Farbenpaare, wie Gelb und Violett, Orange und Blau, Roth und Grün *). So lassen sich an dem Beispiele der Farben die Begriffe der Verschiedenheit, des Gegensatzes, des Widerspruchs sehr anschaulich darstellen. Die Farben sind unendlich verschieden, sie sind als helle und dunkle entgegengesetzt, sie sind so entgegengesetzt, daß sie sich gegenseitig suchen und ergänzen, d. h. sie sind solche Gegensätze, die Paare bilden.

4. Der Widerspruch ist Gegensatz in sich oder Spannung. Wenn die Entgegengesetzten nothwendig zusammengehören oder eine wesentliche Einheit bilden, so sind sie in der Trennung gegen einander gespannt. Jedes ist in der Trennung vom anderen sich selbst entgegengesetzt. Das anschaulichste Beispiel ist der Gegensatz der Geschlechter. In ihrer Vereinigung bilden und erzeugen sie die Gattung. Erst in der Vereinigung sind sie ganz, in der Trennung sind sie gleichsam Hälften des einen Ganzen, die einander suchen und bedürfen. So hat in dem platonischen Gastmahl Aristophanes in jenem sinnvollen Mythus den

*) Vgl. Schopenhauer: Ueber das Sehen und die Farben. §. 5.

Eros erklärt als entstanden durch die Spaltung des ursprünglich ganzen Menschen in die beiden Hälften, die sich jetzt ergänzen müssen, um in ihrer Vereinigung die ursprüngliche Einheit wiederherzustellen. So ist der Gegensatz in der Einheit begründet und darum nicht Gegensatz, sondern Widerspruch.

Die menschlichen Leidenschaften und Affecte sind nicht bloß einander entgegengesetzt, so daß die einen positiv, die andern negativ sind, sondern jede ist positiv und negativ zugleich; sie sind polar entgegengesetzt. Es giebt keine Leidenschaft, die nicht in ihrer eignen Natur ihren Gegenpol hätte. So sind z. B. Hoffnung und Furcht die Pole der leidenschaftlichen Erwartung, so sind Zuneigung und Abneigung, Liebe und Haß die Pole des leidenschaftlichen Verlangens u. s. f. Jede Leidenschaft ist eine Gemüthsbewegung, die zugleich eine Gemüthsspannung ist. Alle Leidenschaften sind Widersprüche, die das menschliche Gemüth einnehmen, indem sie es ebenso außerordentlich steigern als verwirren, und die sämmtlich eine ethische Lösung fordern. Weil die Leidenschaften Widersprüche sind, darum ist es so schwer, sie genau zu analysiren. Es ist großen Dichtern weit besser gelungen sie darzustellen, als selbst bedeutenden Philosophen sie zu begreifen.

5. Der Begriff des Widerspruchs ist auf dem ethischen Gebiet von der größten Bedeutung. So lange man das Böse dem Guten nur entgegengesetzt als eine zweite, besondere, für sich selbständige Macht, verkennt man die Natur sowohl des Guten als des Bösen und geräth in einen Dualismus, der die Lösung der ethischen Probleme unmöglich macht. Derselbe Wille ist seinem Vermögen nach beides. Ohne das Vermögen zum Guten kann er nicht böse, ohne das Vermögen zum Bösen kann er nicht gut sein. Er ist gut, wenn er seinem Wesen d. h. seinem innersten Zwecke gemäß ist; er ist böse, wenn er ihm widerstrebt,

d. h. wenn er seinem wahren Wesen zuwiderhandelt, wenn er also sich selbst entgegengesetzt ist. Darum verhalten sich das Gute und Böse so, daß dieses der Widerspruch des Willens, jenes die Lösung dieses Widerspruchs ist. Hier fällt der Widerspruch allein in den bösen Willen und in den guten nur, sofern er noch nicht gut ist, sondern erst gut zu sein strebt, denn das Streben ist als solches mit dem Hinderniß, also mit dem Widerstreben behaftet. Ist aber das Böse nur als Widerspruch möglich, so leuchtet ein, daß es als ein selbständiges Wesen, für sich genommen, nicht möglich ist, daß es dem Guten gegenüber kein zweites Wesen bildet, über welches die Meinungen verschieden sind, ob es als Position oder Negation oder Privation zu begreifen sei.

6. Das Wesen ist Widerspruch. Der Widerspruch fordert die Lösung. Das Wesen ist mit sich identisch und zugleich von sich unterschieden. Es ist von sich unterschieden und ist zugleich nicht von sich unterschieden; es ist ein Anderes und ist zugleich nur es selbst d. h. kein Anderes. Die Einheit von Sein und Nichtsein ist als Werden, die Einheit des Andersseins und Nichtandersseins ist als Veränderung begriffen worden. Das Wesen selbst wird weder noch verändert es sich. Also muß das Werden und die Veränderung jetzt so begriffen werden, daß sie nicht mit dem Wesen unmittelbar zusammenfallen, sondern durch dasselbe vermittelt sind, d. h. das Wesen begreift sich als der Grund und die Veränderung als dessen Folge. Das Wesen muß so begriffen werden, daß es sich von sich selbst unterscheidet, d. h. daß es ein von ihm Unterschiedenes setzt, das nothwendig mit ihm zusammenhängt. So haben wir das Verhältniß zweier Bestimmungen, von denen die eine die setzende, die andre die gesetzte ist. Die zweite Bestimmung ist durch die erste. Diese beiden Bestimmungen verhalten sich demnach als Grund und Folge.

§. 118.

Grund und Folge.

Der Begriff des Grundes entscheidet den Begriff des Wesens. Schon aus der Analysis der Entwicklung, die wir in der Methodenlehre gegeben haben, leuchtete ein, daß dieser Begriff das zweite Hauptthema unseres logischen Systems ausmachen würde. Er ist unter allen Kategorien die wichtigste und schwierigste. Man hat von hier aus den Rückblick auf alle vorhergehenden und die Aussicht auf alle folgenden Kategorien. Die früheren haben diesen Begriff vorbereitet und die folgenden werden nichts anderes sein als die fortschreitende Lösung der in diesem Begriff enthaltenen Probleme.

1. Die Wichtigkeit dieser Kategorie ist in Rücksicht auf die Erkenntniß sogleich klar. Alles Erkennen geschieht durch Gründe. Der Werth und die Geltung, die dem Begriffe des Grundes zukommt, entscheidet den Werth und die Geltung der Erkenntniß selbst. Daher ist der Begriff des Grundes von jeher für die Erkenntnißtheorie ein Hauptobject der Untersuchung gewesen, dessen Geltung die Einen ebenso sehr zu befestigen als die Andern zu entkräften bemüht waren. Die große Schwierigkeit aber, welche dieser Begriff mit sich führt, liegt hauptsächlich darin, daß eine Menge anderer Begriffe unwillkürlich sich mit ihm vermischen und an ihm theilnehmen, daß er in unserem Denk- und Sprachgebrauch in den verschiedensten Bedeutungen erscheint, die wir in einander fließen lassen, ohne Einsicht in ihren Zusammenhang und ohne Einsicht in ihren Unterschied. Die Verwirrung, in der sich das gewöhnliche, unkritische Denken befindet, ist nirgends größer und hartnäckiger; darum auch die Entwirrung nirgends schwieriger.

2. Ich will diese Schwierigkeiten etwas näher bezeichnen.

Man unterscheidet den Begriff des Grundes in Erkenntniß- und Realgrund. Jenes ist der Grund, warum wir so und nicht anders urtheilen; dieses der Grund, warum die Dinge so und nicht anders sind. Der Erkenntnißgrund bestimmt die Beschaffenheit unserer Urtheile. Der Realgrund bestimmt die Beschaffenheit der Dinge: er ist Wesensgrund. Nun sind die Beschaffenheiten nichts für sich, sie sind in oder an einem Anderen, von dem sie abhängen, das ihnen zu Grunde liegt. Jetzt wird das Wesen oder der Grund gedacht als das zuGrundeliegende (ὑποκείμενον), als Grundlage, Träger, Ding, Substrat, Materie, Substanz, Subject u. s. f. Die Beschaffenheiten sind nicht für sich, sie sind auch nicht durch sich; sie hängen nicht bloß von einem andern ab, das ihnen zu Grunde liegt, sondern sie gehen auch aus einem Andern hervor, das sie erzeugt oder das ihre Entstehung ermöglicht entweder positiv, indem es sie hervorbringt, oder negativ, indem es diese Entstehung bloß vermittelt, die ohne dasselbe nicht stattfinden könnte. Jetzt wird der Grund begriffen als das der Entstehung zuGrundeliegende, als das Erzeugende und Bedingende, als Anlage, Bedingung, Voraussetzung, Gesetz, Kraft, Ursache, Zweckursache u. s. f. Welcher Unterschied zwischen dem hervorbringenden Zweck und der wirkenden Ursache! Beides ist Ursache, Grund, erzeugender Grund. Welcher Unterschied zwischen einer erzeugenden und einer bloß äußeren Bedingung! Beide begründen, beide sind und heißen Grund. Man sieht, welch eine Menge sehr verschiedenartiger und zugleich verwandter Bestimmungen in der Kategorie des Grundes zusammentreffen und sich kreuzen: Erkenntnißgrund, Grundlage, Träger, Ding, Substrat, Materie, Substanz, Subject, Anlage, Bedingung, Voraussetzung, Gesetz, Kraft, Ursache, Zweck u. s. f. Der logische Grund wird unterschieden von dem sachlichen; in diesem unterscheidet sich die substantivische Bedeutung des Grundes von der

causalen, und in der letzteren der bedingende Grund von der erzeugenden Thätigkeit u. s. f.

3. Diese Begriffe wollen im Zusammenhange gedacht und jeder in seinem eigenthümlichen Werthe und in seiner besondern logischen Function erkannt sein. Die Tragweite dieser Aufgabe reicht weit hinaus über das gegenwärtige Thema und erstreckt sich bis zu den höchsten Kategorien, die das System vollenden. Um also die Aufgaben nicht zu verwirren, wollen wir die gegenwärtige genau begrenzen. Die ganze noch übrige Aufgabe kann dahin bestimmt werden, daß sie den Begriff des Grundes entwickeln soll. Die Begriffsentwicklung ist, wie wir sie schon kennen gelernt haben, eine fortschreitende Specification. Jetzt soll der Begriff des Grundes in einer fortschreitenden Reihenfolge von Begriffen specificirt werden. Darum kann die nächste Aufgabe nur sein, diesen Begriff in seiner allgemeinen Bedeutung zu fassen, woraus sich die weiteren Probleme der Reihe nach ergeben werden.

4. Aus den bereits entwickelten Bestimmungen leuchtet ein, wie wir den Begriff des Grundes zunächst denken müssen. Das Wesen war Grund und Folge, weil es Widerspruch war. Es war Widerspruch, weil es sowohl mit sich identisch als von sich unterschieden war, weil es als Identität und Unterschied begriffen werden mußte. Es war Identität und Unterschied, denn es war als die Einheit alles Daseins Zusammenhang oder nothwendige Beziehung. Dieser Begriff tritt auf das deutlichste hervor in dem Begriff des Grundes und der Folge. Beide gehören wesentlich zusammen; beide sind wesentlich unterschieden. Eine grundlose Folge kann ebenso wenig gedacht werden als ein Grund ohne Folge (Ungrund). Das Verhältniß beider ist wesentliche Beziehung, es ist sowohl Identität als Unterschied. Darin liegt eine dreifache Bestimmung, in welcher der Grund oder das Ver-

hältniß von Grund und Folge zunächst gedacht werden muß. Der Grund muß gedacht werden 1) als mit der Folge identisch, 2) als von ihr verschieden, 3) als beides zugleich: er ist sowohl das mit der Folge identische als von derselben verschiedene Wesen.

§. 119.
Erkenntnißgrund und Sachgrund.

Wo aber bleibt der Unterschied zwischen Erkenntnißgrund und Realgrund? Man braucht sich nur deutlich zu machen, was Erkenntnißgrund ist, um einzusehen, daß diese Unterscheidung unser gegenwärtiges Thema nicht trifft. Verstehen wir unter dem Erkenntnißgrunde die Bedingung, durch welche die Erkenntniß stattfindet, den hervorbringenden Grund des Erkennens (das Erkenntnißvermögen), so ist dieser Grund in Rücksicht des Erkennens offenbar Realgrund und kann nur als eine besondere Art des letztern gelten. Der Realgrund des Erkennens setzt den höchsten Begriff des Grundes, den Zweckbegriff voraus. Verstehen wir dagegen unter dem Erkenntnißgrunde den Grund, aus dem wir unser Erkenntnißurtheil ableiten, so ist dieser Erkenntnißgrund nichts anderes als was dem begründeten Urtheil zu Grunde liegt d. h. das begründende Urtheil (die Prämissen im Schluß), also ein Urtheil d. h. ein Begriffsverhältniß; dieses ist bedingt durch die Vergleichung (Unterordnung, Nebenordnung, Ueberordnung) der Begriffe, und diese Vergleichung fordert die Unterschiede des Allgemeinen, Besonderen, Einzelnen, mit einem Worte den Begriff der Gattung. Also setzt der Erkenntnißgrund in dieser zweiten Bedeutung den Begriff der Gattung d. h. eine höher entwickelte Form des Grundes voraus, die noch nicht unter unseren gegenwärtigen Gesichtspunkt fällt. Die Gattung ist der Begriff als Grund.

Es giebt eine dritte Bedeutung des Erkenntnißgrundes, worin er sich vom Realgrunde genau unterscheidet und die Verwechselung beider in der That eine große Verwirrung mit sich bringt. Alle Erkenntniß geht auf den Grund der Dinge. Was erkannt werden soll, ist allemal der Realgrund. Wodurch der Realgrund erkannt wird, ist allemal der Grund unserer Erkenntniß des Realgrundes d. h. Erkenntnißgrund. Nun kann der Realgrund nur erkannt werden durch seine Folge. In dem, was aus ihm hervorgeht, erscheint der Grund. In seiner Erscheinung wird er erkennbar. Also ist der Erkenntnißgrund in dieser Bedeutung keine besondere Art des Grundes, sondern nichts anderes als die Folge des Grundes. (Vgl. §. 40.) Den Erkenntnißgrund mit dem Realgrunde verwechseln heißt die Folge für den Grund nehmen, d. h. Grund und Folge nicht unterscheiden können. Diese Unterscheidung fällt unter den gegenwärtigen Gesichtspunkt. Indem wir Grund und Folge unterscheiden, haben wir bereits den Erkenntnißgrund (soweit hier von ihm geredet werden kann) vom Realgrunde unterschieden. Also bleibt es bei dem einfachen Problem in seiner allgemeinen Fassung: wie verhält sich Grund und Folge?

§. 120.

1. Der Grund als Anlage.

Das Wesen war durch den Widerspruch begriffen worden als das Eine mit sich identische, das zugleich von sich unterschieden ist. Darum mußte es begriffen werden als Grund und Folge. Also gehören Grund und Folge in der Einheit des Wesens zusammen, sie bilden ein Wesen: die Folge geht aus dem Grunde hervor, also ist sie im Grunde enthalten, sie liegt in ihm; der Grund läßt die Folge aus sich hervorgehen und verhält sich also zu dieser

als Anlage oder innerer Grund. Die Wesensanlage ist der Grund, aus dem etwas folgt. Was im Grunde als Anlage vorhanden ist, das erscheint in der Folge oder wird in dieser gesetzt. So hat die Folge denselben Inhalt als der Grund, und im Begriff der Anlage wird diese Identität des Grundes und der Folge gedacht.

Wir haben früher in der Methodenlehre aus der Analysis der Anlage den Widerspruch erkannt als den inneren Grund der Entwicklung. Jetzt hat uns der synthetische Gang unserer Betrachtung vom Begriff des Widerspruchs zu dem des Grundes und zunächst zu dem der Anlage geführt. Aus beiden Untersuchungen erhellt, wie genau diese beiden Begriffe, Widerspruch und Anlage, logisch zusammenhängen. (Vgl. §. 69. Nr. 3. 4.)

Ohne inneren Grund oder ohne Anlage folgt nichts. Was nicht im Wesen angelegt ist, kann nicht in der Folge erscheinen. Das ist die erste Bestimmung des Grundes.

§. 121.
2. Der Grund als Bedingung.

Wäre der Grund nur identisch mit der Folge, so wäre er nur Anlage, so wäre das Wesen der bestimmte Grund dieser bestimmten Erscheinung, die als Folge aus ihm hervorgeht, so wäre es nicht, was der erste Begriff desselben erklärt hat: die Einheit und der Zusammenhang alles Daseins. Die Folge muß demnach auf das Wesen bezogen werden, nicht bloß als ihren inneren Grund, sondern zugleich als den Zusammenhang alles Daseins. Dieser Zusammenhang fordert die durchgängige Verschiedenheit (§. 115). Was in diesem Zusammenhange geschieht, folgt zugleich aus allem anderen Dasein. Also ist jede Folge zugleich in Anderem begründet, das sich wesentlich von

ihr unterscheidet. Also muß auch der Grund begriffen werden als von der Folge wesentlich verschieden. Wenn er mit der Folge identisch ist, so geht die Folge aus ihm hervor. Wenn er von der Folge verschieden ist, so ist diese nicht in ihm enthalten, sondern nur äußerlich von ihm abhängig, nur äußerlich durch ihn bedingt: er ist nicht ihre Anlage, sondern die Bedingung oder der Inbegriff aller Bedingungen, ohne welche die Folge nicht stattfindet: der Bedingungen, welche die Folge umgeben und veranlassen und sich darum zur Folge als Veranlassungen oder als Umstände verhalten.

1. Es ist für das Denken sehr wichtig, den Begriff der Bedingung in seiner Gewalt zu haben. Gerade in dem Gebrauch dieses Begriffs unterscheidet sich für den Kenner sehr genau das correcte Denken von dem incorrecten. Wir mußten das Wesen als den Zusammenhang alles Daseins begreifen. Was vom Wesen gilt, eben dasselbe gilt von diesem Zusammenhang. Nun mußte das Wesen als Grund begriffen werden. Also ist klar, daß wir auch den Zusammenhang alles Daseins als Grund denken müssen oder jedes Dasein als in diesem Zusammenhange begründet. Nun besteht dieser Zusammenhang in der Verschiedenheit des Daseins. Also ist klar, daß jede Folge verschiedene Gründe haben muß, die sich so weit erstrecken, als der Zusammenhang des Daseins.

2. Diese verschiedenen Gründe, die im Unterschiede von dem inneren Grunde auch die äußeren heißen können, sind die Bedingungen. Ohne Bedingungen folgt nichts. Die Verschiedenheit begreift die nächsten und entferntesten Beziehungen. So verhalten sich auch die Bedingungen zur Folge als nahe und entfernte Gründe in den verschiedensten Abstufungen. Nicht das Dasein der Bedingungen erzeugt die Folge, aber das Nichtdasein derselben verhindert, daß sie eintritt. Diese Bedingungen

sind nicht die Gründe, durch welche die Folge entsteht, sondern ohne welche sie nicht entsteht. Man könnte sie in diesem Sinne auch negative Bedingungen nennen (conditio sine qua non oder wie Aristoteles sagt: οὗ οὐκ ἄνευ).

3. Aus der Verschiedenheit folgt der Gegensatz. Sind Grund und Folge verschieden, so können sie auch entgegengesetzt sein. Ja es muß Gründe geben, die der Folge wirklich entgegengesetzt sind, denn nichts geschieht, ohne daß etwas Anderes aufgehoben wird. Damit Etwas gesetzt werden kann, muß ein Anderes aufgehoben werden. So fordert es der Zusammenhang des Daseins, also der Begriff des Wesens selbst, das ohne Gegensatz nicht gedacht werden kann. Wenn die Folge nicht möglich ist, ohne daß ein Anderes aufgehoben wird, so ist dieses Andere offenbar eine Bedingung zur Folge, aber eine solche Bedingung, durch deren Aufhebung die Folge entsteht: also eine Bedingung, zu der sich die Folge selbst negativ d. h. als negativer Grund verhält: diese Bedingung ist in Rücksicht der Folge nicht negativ, sondern zu negirend. Wenn z. B. das Gute die Ueberwindung des Bösen sein soll, so gehört das Böse offenbar unter die Bedingungen des Guten. Aber es ist nicht die Bedingung, durch welche das Gute gesetzt wird, auch nicht die Bedingung, die das Gute veranlaßt, sondern die Bedingung, in deren Aufhebung oder Vernichtung das Gute besteht. So wichtig ist es, die Bedingungen ihrem Werthe nach genau zu unterscheiden.

4. Wir unterscheiden den Grund, durch welchen die Folge stattfindet, von den Gründen, ohne welche sie nicht stattfinden kann, und von dem Grunde, durch dessen Aufhebung sie stattfindet. So ist das Verhältniß zwischen Grund und Folge ein dreifaches: im ersten Fall ist es der Grund, der die Folge setzt oder aus dem sie hervorgeht; im zweiten Fall ist es der

Grund, der die Folge (nicht setzt, sondern nur) veranlaßt und durch sein Nichtsein verhindert; im dritten Fall ist es der Grund, dessen Aufhebung die Folge erzeugt. Im ersten Fall geht die Folge aus dem Grunde hervor; im letzten geht der Grund in der Folge zu Grunde. Wir können jenen Grund die positive, diesen die negative Anlage nennen. Beidemale ist es der Grund, aus dem die Folge positiv oder negativ hervorgeht.

So hat uns der Begriff des Grundes und der Folge von der Identität durch die Verschiedenheit zum Gegensatz und Widerspruch und damit zu sich selbst zurückgeführt. Wir haben vom Begriff der Anlage zu dem der Bedingung und von diesem zu dem der entgegengesetzten oder negativen Anlage fortgehen, also zuletzt zu dem Begriff der Anlage wieder zurückkehren müssen.

§. 122.

3. Der Grund als Anlage und Bedingung.

Grundlage oder Voraussetzung.

Die Folge setzt den Grund voraus; dieser bildet die Voraussetzung, worauf die Folge beruht oder sich gründet: er ist die Grundlage, die sowohl die Anlage als die Bedingung der Folge ausmacht. Unter der Anlage wurde der mit der Folge identische Grund verstanden, unter der Bedingung der äußere oder von der Folge verschiedene Grund, unter der Voraussetzung oder Grundlage beides zugleich.

Ohne inneren Grund folgt nichts, ebenso wenig ohne äußere Gründe. Erst aus der Vereinigung beider ergiebt sich unausbleiblich die Folge. Darum ist jede Begründung einseitig, die entweder nur innere oder nur äußere Gründe zu ihrer Richtschnur nimmt. Ein Beispiel der ersten Einseitigkeit ist die Erklärung des Lebendigen bloß aus der Lebensanlage nach dem

Satz: omnis generatio ab ovo. Ein Beispiel der anderen Einseitigkeit ist die entgegengesetzte Theorie der generatio aequivoca. Die menschlichen Handlungen sind begründet in dem Charakter des Menschen: das ist der innere Grund. Zugleich geschehen sie sämmtlich unter äußeren Bedingungen und Einflüssen, die sie veranlassen: das sind die äußeren Gründe.

Man kann menschliche Handlungen weder erklären noch darstellen, wenn man nicht in ihrem Grunde diese beiden Factoren vereinigt: die Beschaffenheit des Charakters und der Umstände. So fordert auch die geschichtliche Thatsache einer Religion z. B. der christlichen beide Factoren zu ihrer Entstehung: sowohl das im Wesen des Menschen gelegene Erlösungsbedürfniß (Anlage oder innerer Grund), als die bestimmte geschichtliche Weltlage, die ihren Schauplatz ausmacht und selbst wieder den geschichtlichen Entwicklungsgang der gesammten Menschheit voraussetzt (die Bedingungen oder äußeren Gründe). Die Thatsache tritt ein, die Folge geschieht, wenn die Bedingungen alle vereinigt sind und die Umstände oder äußeren Einflüsse sich mit der Anlage vereinigen.

§. 123.
Die Existenz oder Erscheinung.

Jedes Dasein folgt aus dem Zusammenhang alles Daseins als aus seiner Voraussetzung. Das Dasein der Folge beruht auf dieser Voraussetzung und muß daher im Unterschiede von dem unmittelbaren Dasein begriffen werden als vermitteltes oder begründetes Dasein d. h. als Existenz. Was aus dem Grunde hervorgegangen ist und auf der Grundlage der Bedingungen ruht, das existirt.

Die Folge tritt ins Dasein, wenn sämmtliche Voraus-

setzungen erfüllt sind. Die Erfüllung der Voraussetzungen und die Existenz der Folge sind untrennbar verbunden. Wenn also die Folge stattfindet, so leuchtet ein, daß sämmtliche Voraussetzungen erfüllt sind. Es giebt dafür kein anderes Kennzeichen. Das Dasein der Folge entscheidet allein die Vollendung des Grundes. So lange der Grund nicht vollendet, die Voraussetzungen nicht erfüllt, die Folge nicht eingetreten ist, läßt sich noch nicht sagen, daß der Grund wirklich vorhanden. Denn was ist der Grund ohne Folge? Also ist es die Folge, die den Grund erkennbar macht; sie ist darum der Grund, aus welchem der Grund erkannt wird: der Erkenntnißgrund des Grundes. Die Folge offenbart, was in den Voraussetzungen verborgen war; in ihr erscheint der Grund: darum begreifen wir die Folge oder Existenz als die Erscheinung des Grundes oder des Wesens, denn das Wesen ist Grund.

Wie sich die Folge vom Grunde unterscheidet, nämlich durch das Dasein oder die Existenz, so unterscheidet sich die Erscheinung vom Wesen: sie ist das Dasein des Wesens. Wie sich die Existenz vom bloßen Dasein unterscheidet, nämlich durch das Begründetsein, so unterscheidet sich die Erscheinung vom bloßen Schein: sie ist der begründete, wesentliche, gehaltvolle Schein. Das Wesen muß als Grund begriffen werden, das Dasein des Grundes kann nur in der Folge als in seiner Erscheinung erkannt werden: also ist das Wesen als Erscheinung zu denken.

§. 124.

Die Denkgesetze.

Das Denken hat die Form der Reflexion oder Beziehung. Die nothwendigen Bestimmungen der Reflexion sind zugleich nothwendige Bestimmungen des Denkens. Nun mußte das

Wesen oder die Beziehung gedacht werden als Identität, Verschiedenheit, Gegensatz, Widerspruch, Grund und Folge. Daher die sogenannten Denkgesetze der Identität, der Verschiedenheit, des Gegensatzes, des Widerspruchs, des Grundes: das principium identitatis, diversitatis (indiscernibilium), exclusi tertii, contradictionis, rationis sufficientis.

In der Fassung dieser Gesetze unterscheidet sich die formale Logik von der unsrigen. Jene erklärt den Widerspruch für unmöglich und deßhalb die Identität für Einerleiheit. Sie sagt: nichts widerspricht sich; daher ist jedes Ding mit sich identisch. Beide Sätze sagen dasselbe. Das principium contradictionis wiederholt das principium identitatis, indem es dasselbe negativ ausdrückt. Das principium exclusi tertii sagt dasselbe in disjunctiver Form. A = A: so lautet der Satz der Identität. Unmöglich kann A zugleich Nicht-A sein: so lautet der Satz des Widerspruchs. Nothwendig ist Alles entweder A oder Nicht-A: so lautet der Satz des ausgeschlossenen Dritten. Nothwendig ist daher A von allem Nicht-A, also von B, C, u. s. f. verschieden: so lautet der Satz der Verschiedenheit. Die Denkgesetze im Sinne der formalen Logik sind demnach eigentlich nur die beiden: der Satz der Identität und des zureichenden Grundes.

Der Satz des Grundes läßt sich nicht auf den der Identität zurückführen. Denn wenn A nur gleich A ist, so ist unbegreiflich wie es der Grund oder die Folge von B sein kann. So wenig stimmen diese Denkgesetze mit einander überein. Man hat deßhalb die Gebiete ihrer Geltung unterschieden und den Satz der Identität für das Princip des rein logischen (analytischen) Denkens, dagegen den des Grundes für das Princip des empirischen (synthetischen) Denkens erklärt. (Leibniz).

Unsere Erklärung der Denkgesetze oder Reflexionsbestim-

mungen lautet: alles Dasein ist in einer nothwendigen Einheit begriffen (Identität); diese Einheit fordert die durchgängige Verschiedenheit alles Daseins, jedes Dasein ist einem anderen entgegengesetzt, jedes ist Widerspruch oder innerer Gegensatz: darum der Grund einer Folge, die Folge eines Grundes d. h. Existenz oder Erscheinung.

Fünftes Capitel.
Die Erscheinung.

§. 125.
Das Ding und die Eigenschaften.

Viele und verschiedene Gründe müssen sich vereinigen, um die Folge entstehen zu lassen. In der Folge erscheinen die Gründe. Also vereinigen sich in jeder Erscheinung viele Beziehungen verschiedener Art. Also muß jede Erscheinung begriffen werden als eine solche Vereinigung oder Einheit, die Vieles und Verschiedenes d. h. Mannigfaltiges in sich enthält. Diese Einheit kann nicht gedacht werden als Zahl, denn sie hat einen mannigfaltigen Inhalt, auch nicht das einfache Qualität, denn sie begreift eine Vielheit in sich; sie bildet eine wesentliche Einheit oder ein für sich bestehendes Wesen, das wir mit dem Worte **Ding** bezeichnen.

Jedes Ding hat seinen bestimmten und mannigfaltigen Inhalt. Die Dinge unterscheiden sich durch ihre Beschaffenheiten. Die vielen und verschiedenen Beziehungen, die jedes Ding in sich vereinigt, sind die Beschaffenheiten des Dinges. Jedes Ding hat viele eigenthümliche Beschaffenheiten oder **Eigenschaften**. Die Eigenschaften können nicht gedacht werden ohne Etwas, das ihnen zu Grunde liegt, das sie trägt und vereinigt; das Ding kann nicht gedacht werden ohne eine Mehrheit von

Eigenschaften. Jede Erscheinung ist demnach ein Ding mit vielen Eigenschaften.

§. 126.

Der Widerspruch im Begriffe des Dinges.

Jedes Ding ist Eines und Vieles zugleich; es ist zugleich Eines und Nichteines, Vieles und Nichtvieles. Darin liegt der Widerspruch oder das Problem. Wie kann Eines zugleich Vieles und Vieles zugleich Eines sein? Das ist eines der ältesten Probleme der Metaphysik; es ist zugleich einer jener widerspruchsvollen Begriffe, die Herbart in seiner Metaphysik aufdeckt und untersucht: das Problem der Inhärenz (§. 62. Nr. 3. A).

1. Die Vielheit fällt in die Eigenschaften, die Einheit in das Ding als solches. Die Eigenschaften sind nichts für sich, keine Eigenschaft kann für sich existiren, sie sind in und an einem Anderen, das ihnen zu Grunde liegt, das sie trägt und vereinigt. So wird das Ding begriffen als dasjenige, dem die Eigenschaften zukommen oder inhäriren, als deren Träger oder Substrat. Es besitzt oder hat die Eigenschaften. An sich betrachtet, ist es eigenschaftslos; nur in Beziehung auf andere Dinge erscheint es in verschiedenen Beschaffenheiten. So wird das Ding von den Eigenschaften unterschieden. Diese fallen in die Beziehung nach Außen, jenes bildet den innern, verborgenen Träger.

2. Dann aber ist das Ding eine leere Einheit und nicht die wirkliche Vereinigung der Eigenschaften, die es sein soll. Die vielen und verschiedenen Eigenschaften sind nicht bloß an ihm, sondern *in* ihm; sie sind nicht bloß sein Besitz, sondern sein *Inhalt* und zwar sein wesentlicher, durch so viele Gründe ausgemachter Inhalt. Das Ding *hat* seine Eigenschaften nicht

bloß, sondern ist deren Inbegriff und nichts anderes: es besteht in ihnen. Was ist das Ding nach Abzug seiner Eigenschaften? Nach Abzug dieser oder jener Eigenschaft ist es nicht mehr was es war, es ist nicht mehr dieses Ding, sondern ein anderes; nach Abzug aller Eigenschaften ist es gleich Nichts. Also kann das Ding nicht als Träger der Eigenschaften begriffen werden; denn als Träger oder Substrat ist es eigenschaftslos, und das eigenschaftslose Ding ist gleich Nichts.

3. Es muß demnach so begriffen werden, daß die Eigenschaften seinen Inhalt ausmachen: dann ist das Ding selbst deren Vereinigung oder Form. Die Eigenschaften sind das, woraus das Ding besteht, d. h. der Stoff oder die Stoffe, deren Verbindung oder Zusammensetzung das Ding ausmacht.

Dieser Stoffe sind viele und verschiedene. Keiner kann in den anderen übergehen, denn sonst würde die Vielheit, auf die es ankommt, aufgehoben. Also verhalten sich die disparaten Stoffe gegen einander ausschließend; also kann auch die Vereinigung derselben nur eine äußere, aggregative Verbindung sein. Wo bleibt die wesentliche Einheit, die das Ding sein soll?

4. Beide Versuche, Einheit und Vielheit in dem Begriffe des Dinges zu vereinigen, sind unmöglich. Entweder gelten die Eigenschaften als Beziehungen oder sie gelten als Stoffe des Dinges. Entweder gilt das Ding als Träger (Substrat) oder als Form (Aggregat, Summe) der Eigenschaften. Im ersten Fall verliert das Ding seine wesentliche Vielheit, im zweiten seine wesentliche Einheit.

Damit liegt der Widerspruch am Tage. Wir können das Ding nur begreifen entweder als Träger oder als Complex der Eigenschaften. Nun zeigt sich, daß es weder als Träger noch als Complex begriffen werden kann. Nicht als Träger: wo bleiben sonst die Eigenschaften als die wesentliche Mannigfaltig-

keit des Dinges? Wo bleibt das Ding selbst, das als eigenschaftsloses Wesen gleich Nichts ist? Nicht als Complex: wo bleibt sonst das Ding als wesentliche Einheit der Eigenschaften? Wo bleiben die Eigenschaften selbst, die sich als Stoffe ausschließend und fremd zu einander verhalten? Hier ist der Widerspruch in der Form des Dilemmas.

Zusatz. In diesen Widerspruch geräth das menschliche Denken, so oft es den Begriff des Dinges bildet und braucht. Es ist einer der geläufigsten und zugleich ungewissesten und dunkelsten Begriffe. Wir wenden ihn stets an, so oft wir genöthigt sind, verschiedene Beschaffenheit vereinigt zu denken. Dieser Vereinigungspunkt soll in dem Begriffe des Dinges gedacht werden. Aber in diesem Begriffe ist die Vereinigung, um die es sich handelt, zunächst eine völlig unbestimmte. Wir wissen nicht, worin sie besteht. Wir denken sie nicht als Object, sondern als Aufgabe. Was daher in dem Begriffe des Dinges gedacht wird, ist nie eine ausgemachte Sache, sondern allemal ein Problem. Und die folgenden Begriffe, die wir noch zu entwickeln haben, sind nichts anderes als die fortschreitende und immer tiefer dringende Lösung dieses Problems.

§. 127.
Gesetz und Erscheinung.

Der Begriff des Dinges enthält eine nothwendige und bestimmte Aufgabe. Verschiedene Beschaffenheiten sollen als zusammengehörig oder als vereinigt gedacht werden. Worin besteht diese Vereinigung? Das ist die nächste Frage, um die es sich handelt. Was ist es, das diese verschiedenen Beschaffenheiten zusammenhält und vereinigt? Da sie wesentlich zusammengehören, so muß es eine wesentliche Beziehung oder ein Grund sein, der sie vereinigt. Da die zusammengehörigen Beschaffenheiten zugleich bestimmte sind, diese und keine anderen, so muß ihre Ver-

einigung als ein bestimmter Grund gedacht werden. Hier beginnt die Specification des Grundes, auf die wir schon vorher hingewiesen haben (§. 118. Nr. 3.).

1. Dieser bestimmte Grund, welcher macht, daß diese bestimmten Beschaffenheiten vereinigt sind oder zusammengehören, ist das Gesetz. Die Vereinigung, um die es sich handelt, wird zunächst begriffen als ein gesetzmäßiger Zusammenhang oder als Erscheinung eines Gesetzes. Nun besteht in der Vereinigung verschiedener Beschaffenheiten das Ding mit seinen Eigenschaften. Also wird das Ding mit seinen Eigenschaften zunächst als die Erscheinung eines Gesetzes begriffen.

2. Die Dinge sind viele und verschiedene. Sie sind als verschiedene gleichartig und ungleichartig. Wir nennen die Dinge gleich, wenn sie gleiche Eigenschaften haben, die auf dieselbe Weise verknüpft sind. Es giebt daher viele Dinge, in denen dasselbe Gesetz erscheint. Das Gesetz ist eines; die Erscheinungen des Gesetzes sind viele. Die Dinge sind verschiedenartig; jedes hat sein bestimmtes Gesetz: es giebt daher viele und verschiedene Gesetze. Jedes Ding ist ein Complex verschiedener Beschaffenheiten, jeder dieser Complexe ist gesetzmäßig. Die Complexe sind entweder gleichartig oder ungleichartig. Wenn sie gleich sind, so offenbart sich ein und dasselbe Gesetz in vielen Erscheinungen. Wenn sie verschiedenartig sind, so offenbaren sich viele und verschiedene Gesetze in vielen und verschiedenen Erscheinungen. Nun können verschiedene Complexe sich vereinigen und durch ihren Zusammenhang einen Complex von größerem Umfange, also ein Ding bilden, das viele und verschiedene Dinge umfaßt und in sich vereinigt. Dann offenbaren sich viele und verschiedene Gesetze in einer Erscheinung von umfassender Art. Da nun alle Dinge in einem und demselben wesentlichen Zusammenhange begriffen sind, so müssen solche Complexe gedacht werden,

welche Complexe in sich vereinigen; und zuletzt ist es ein Zusammenhang, der alle Dinge verknüpft, also ein Gesetz, das sich in den vielen und verschiedenen Erscheinungen offenbart.

3. So haben wir ein Gesetz in vielen Erscheinungen, viele Gesetze in verschiedenen Erscheinungen, viele Gesetze in einer (umfassenden) Erscheinung, zuletzt ein Gesetz in den vielen und verschiedenen Gesetzen. Jede Erscheinung ist ein gesetzmäßiger Complex, und jeder gesetzmäßige Complex ist eine Erscheinung. Darum werden sich die vielen und verschiedenen Gesetze zu dem einen Gesetz verhalten, wie die Erscheinungen zu dem Gesetz. Hier entsteht also die Frage: wie verhält sich das Gesetz zu den Erscheinungen?

4. Das Gesetz erklärt, welche Beschaffenheiten vereinigt sind und worin diese Vereinigung besteht. Diese Vereinigung ist gleich dem Dinge oder der Erscheinung. Das Gesetz erklärt demnach, was die Erscheinung ist. Mehr leistet das Gesetz nicht und kann es seinem Begriff nach nicht leisten. Es setzt die Erscheinung fest oder constatirt, worin sie besteht. Das ist der große Werth dieser Kategorie, den man richtig schätzen, nicht überschätzen muß. Was eine Erscheinung ist, erkennen wir nur durch das Gesetz. Wir erkennen durch das Gesetz nichts weiter. Da wir aber die Dinge nicht begreifen können, wenn wir nicht wissen, was sie sind, so ist klar, daß die Einsicht in das Gesetz das erste Ziel der Erklärung und einen nothwendigen Durchgangspunkt aller Erkenntniß bildet.

5. Es sei z. B. das galilei'sche Gesetz des Falls. Jeder Fall ist eine Bewegung, jede Bewegung ist eine gewisse Geschwindigkeit, die Größe der Geschwindigkeit ist ein bestimmtes Verhältniß von Raum und Zeit. In der Bewegung des Falls verhalten sich die Räume wie die Quadrate der Zeiten, d. h. die Geschwindigkeit des Falls ist die beschleunigte. In allen

Erscheinungen fallender Körper offenbart sich dasselbe Gesetz der beschleunigten Geschwindigkeit. Erst wenn ich dieses Gesetz kenne, weiß ich, worin die Fallbewegung besteht. Jetzt erst ist diese Erscheinung festgestellt. Aber es ist auch nichts anderes erklärt, als der wesentliche Inhalt dieser Erscheinung, als diese Erscheinung selbst. Was in der Fallbewegung geschieht, wird durch das Fallgesetz constatirt und erklärt. So ist das Gesetz gleich dem wesentlichen Inhalt der Erscheinung: es ist die *eine* constante Erscheinung in den vielen und mannigfaltigen Erscheinungsformen. Hier entsteht die Frage: wie verhält sich die eine Erscheinung zu den vielen?

Zusatz. Der Unterschied zwischen Gesetz und Regel erhellt jetzt aus dem Begriff des Gesetzes, wie vorher aus dem der Regel. (§. 106. Nr. 4.)

In der Betrachtung der Dinge ist das Erste, daß wir ihre Eigenschaften sammeln und unterscheiden. Dieß thut die *Beschreibung*. Das Zweite ist, daß wir den Zusammenhang der Eigenschaften einsehen und dadurch erkennen, worin die Erscheinung besteht, welche Eigenschaften in ihr verknüpft sind und auf welche Weise. Dies thut die *Erklärung*. Gegenstand der beschreibenden Erkenntniß sind die Dinge und ihre Eigenschaften. Gegenstand der erklärenden sind die Gesetze und ihre Erscheinungen.

Das Gesetz ist gleich dem wesentlichen Inhalt der Erscheinung. Es ist, genau genommen, die Erscheinung selbst. Zwischen Gesetz und Erscheinung ist keine Kluft. Darum kann die Erkenntniß aus jedem der beiden Begriffe in den andern übergehen: sie entdeckt in den Erscheinungen das Gesetz und erklärt aus dem Gesetz die Erscheinungen. Jenes leistet die *Induction*, dieses die *Deduction*. Die Induction muß darum der Deduction nothwendig vorausgehen; sie stellt dieser die Aufgabe. (Keppler, Newton.) In der neuern Philosophie erscheinen Induction und Deduction als die entgegengesetzten Methoden zur Lösung derselben Aufgabe, nämlich der Erkenntniß der Dinge. (Bacon, Descartes).

§. 128.
Das wesentliche Verhältniß der Erscheinungen.

Die Beschaffenheiten, die wesentlich zusammengehören, bilden einen gesetzmäßigen Complex oder eine bestimmte Erscheinung (Ding). Die Erscheinungen, die wesentlich zusammengehören, bilden einen Complex gesetzmäßiger Complexe, in dem zuletzt alle Erscheinungen begriffen sein müssen. So ist jedes Ding die Erscheinung eines Gesetzes und, je umfassender es ist, die Erscheinung vieler und verschiedener Gesetze, welche selbst wieder die Erscheinung eines Gesetzes sind. Das Gesetz ist seinem ganzen Inhalt nach in den Erscheinungen: es ist die eine Erscheinung in den vielen.

Wenn diese Einheit nicht wäre, so gäbe es in den Erscheinungen keinen Zusammenhang, keine Vereinigung, keinen Grund, so wäre nichts, das erscheinen könnte, so gäbe es keine Erscheinung. Wenn die Vielheit der Erscheinungen nicht wäre, so gäbe es in den letzteren keine Verschiedenheit, so würden sich nicht verschiedene Gründe in jeder Erscheinung vereinigen, und da ohne verschiedene Gründe nichts folgt (§. 121. Nr. 2. §. 122), so gäbe es keine Folgen, also keine Erscheinungen.

Wir können daher, ohne den Begriff des Grundes und damit auch den der Erscheinung aufzuheben, weder die Einheit noch die Vielheit der Erscheinungen verneinen, also müssen wir beide bejahen und unterscheiden. Wir können, ohne den Begriff des Gesetzes aufzuheben, die Einheit von der Vielheit nicht trennen, sondern müssen sie beide auf einander beziehen. Unterschiedene, die sich auf einander beziehen, bilden ein Verhältniß. Da nun die beiden unterschiedenen Seiten, Einheit und Vielheit, wesentlich zu einander gehören und keine ohne die andere gedacht

werden kann, so begreifen wir ihre Beziehung als wesentliches Verhältniß. Und da beide Seiten, Einheit und Vielheit, zur Natur der Erscheinung gehören, da es sich um die eine Erscheinung in den vielen Erscheinungen handelt, so begreifen wir ihre Beziehung als das wesentliche Verhältniß der Erscheinungen.

§. 129.

1. Das Ganze und die Theile.

Die Einheit wird begriffen als Erscheinung, als der gesetzmäßige Complex, der die Complexe der Erscheinungen umfaßt und vereinigt. Also müssen die vielen Erscheinungen gedacht werden als in der einen umfassenden enthalten: als Theile, die zu einander gehören und in ihrer Verbindung die Einheit der Erscheinung ausmachen. Wenn aber die eine Erscheinung die vielen als Theile in sich begreift, so muß sie selbst gedacht werden als Ganzes. Darum ist die erste Form, in der das wesentliche Verhältniß der Erscheinungen begriffen wird, das Verhältniß des Ganzen und der Theile. Das Ganze ist hier kein Zahlbegriff, da die Theile nicht gleichartige Einheiten, sondern verschiedenartige Erscheinungen sind.

1. Das Ganze und die Theile gehören zusammen, denn sie sind ebenso wesentlich unterschieden als auf einander bezogen. Keiner der beiden Begriffe kann ohne den andern gedacht werden. Das Ganze ist nur Ganzes in Rücksicht auf die Theile, in deren Verbindung es besteht. Die Theile sind nur Theile in Rücksicht auf ein Ganzes, zu dem sie sich als Theile verhalten. So fordert jeder der beiden Begriffe den anderen als nothwendige Bedingung. Dadurch geräth dieses Verhältniß in eine unvermeidliche Antinomie. Die Thesis erklärt: das Ganze ist die

Voraussetzung der Theile. Die Antithesis: die Theile sind die Voraussetzung des Ganzen. Man muß beide Sätze bejahen und also erkennen, daß in dem Begriff des Ganzen und der Theile ein Problem enthalten ist, welches durch diesen Begriff nicht gelöst werden kann.

2. Ein Beispiel macht dieses Verhältniß und die darin enthaltene Antinomie deutlich. Man erklärt den Staat als die gesetzmäßige Vereinigung der Menschen. Wie verhalten sich demnach die Einzelnen zum Staat? Die Antwort heißt: wie die Theile zum Ganzen. Jetzt entsteht die unvermeidliche Antinomie: die Einen erklären den Staat als das Ganze, welches früher ist als die Theile; die Anderen erklären die Individuen für die Theile, welche früher sind als das Ganze, als der Staat, den erst die Individuen erzeugen. Auf dem ersten Satze ruht die griechische Staatstheorie (Sokrates, Plato, Aristoteles); auf dem zweiten die neuere (Hobbes, Spinoza, Rousseau). So lange die politische Gemeinschaft der Menschen, das Verhältniß der Individuen zum Staate nur erklärt wird durch das Verhältniß der Theile und des Ganzen, sind beide Theorien in ihrem Recht. In diesem Verhältniß, wo jede Seite von der andern abhängt, gilt mit demselben Recht das Ganze für die Voraussetzung der Theile, als die Theile für die Voraussetzung des Ganzen.

3. Diese Antinomie ist der Ausdruck des Widerspruchs, der dem Begriff des Ganzen und der Theile inwohnt. Jede Seite setzt die andere voraus und wird von dieser vorausgesetzt. Keine ist ursprünglich. Es giebt weder ein Ganzes vor den Theilen, da es erst in der Verbindung der Theile erscheint, noch Theile vor dem Ganzen, da sie als Theile nur im Ganzen möglich sind. Das Verhältniß des Ganzen und der Theile bedarf daher einer tieferen Begründung. Das Ganze ist nicht gegeben, sondern es entsteht; dasselbe gilt von den Theilen. Die Entstehung des

Ganzen ist die Entstehung der Theile und umgekehrt. Wenn die Erscheinungen sich gesetzmäßig verknüpfen, so fügen sie sich in einen Complex, so werden sie dadurch Theile eines Ganzen: so entsteht mit den Theilen das Ganze. Die Erscheinungen verknüpfen sich gesetzmäßig, wenn sie sich wesentlich auf einander beziehen. Diese ihre Beziehung ist ihre Aeußerung, die aus dem Wesen oder Grunde der Erscheinungen folgt. Der wirksame Grund, aus dem diese Aeußerung folgt, wird begriffen als Kraft. So fordert das Verhältniß des Ganzen und der Theile zu seiner tieferen Begründung zunächst den Begriff der Kraft und Aeußerung.

Zusatz. Das Gesetz erklärt den Zusammenhang der Erscheinungen. Wie die Erscheinungen zusammenhängen, erklärt das wesentliche Verhältniß derselben. Die Formen des wesentlichen Verhältnisses sind die verschiedenen Erklärungsarten. Der Begriff des Ganzen und der Theile erklärt den Zusammenhang der Erscheinungen durch Zusammensetzung; dieser Begriff giebt die mechanische Erklärungsart.

§. 130.
2. Kraft und Aeußerung.

Der Begriff der Kraft befindet sich auch für das gewöhnliche Denken in der nächsten Verwandtschaft mit dem Begriff des Gesetzes und dem des Ganzen und der Theile. Wo Gesetze sind, da müssen auch Bedingungen sein, welche die Gesetze ausführen und, wie es heißt, in Kraft setzen. So fordert der Staat als die gesetzmäßige Vereinigung der Menschen den Begriff der Staatsgewalt; so fordert die Natur als die gesetzmäßige Vereinigung der Naturerscheinungen den Begriff der Naturkräfte. Das Gesetz kann nicht ohne Kraft gedacht wer-

den. Ein Gesetz, das nicht „in Kraft" besteht, ist so gut als keines.

1. Das Gesetz bestimmt den Complex oder Zusammenhang der Beschaffenheiten und Erscheinungen. Die nächste Frage ist: worin besteht dieser Zusammenhang oder wie verhalten sich die Erscheinungen zu ihrem Complex? Darauf ist die nächste Antwort der Begriff des Ganzen und der Theile. Jetzt wird gefragt: was macht den Complex? Was bringt diese Erscheinungen in diesen Zusammenhang? Darauf antwortet zunächst der Begriff der Kraft und Aeußerung. So einleuchtend und natürlich ist die logische Folge dieser Begriffe: Gesetz, Ganzes und Theile, Kraft und Aeußerung.

Auch das Ganze kann nur gedacht werden als die Vereinigung der Theile, als das, was die Theile *energisch* zusammenhält, d. h. als ein energisches Wesen oder Kraft. Und die Theile können nur gedacht werden als Erscheinungen, die sich zusammenfügen, indem sie sich energisch auf einander beziehen; diese energische Beziehung, vermöge deren die Erscheinungen Theile werden und ein Ganzes bilden, ist der Ausdruck ihrer Energie, die Aeußerung ihrer Kraft.

Die Kraft erzeugt die Erscheinung. Die Erscheinung bildet einen Complex, der zunächst durch das Verhältniß des Ganzen und der Theile begriffen wird. Dieses Verhältniß, wo es erscheint, ist darum allemal die Aeußerung einer Kraft, und wo Kräfte sich äußern, da kommt dieses Verhältniß zur Erscheinung.

2. Die Erscheinung wird begriffen als Aeußerung einer Kraft. In der Erscheinung ist nichts, das nicht Aeußerung d. h. Ausdruck der Kraft wäre; in der Kraft ist nichts, das sich nicht äußerte. Also ist der ganze Inhalt der Erscheinung auch der ganze und volle Inhalt der Kraft. Jede Erscheinung muß demnach erklärt werden durch eine ihr entsprechende Kraft, und

wir müssen mithin so viele Kräfte gelten lassen, als wir Erscheinungen haben. Die Welt der Erscheinungen wird in die Welt der Kräfte übersetzt. So braucht diesen Begriff überall das erklärende Denken. Es faßt den Inhalt einer ihr gegebenen Erscheinung in den Begriff der Kraft und erklärt dann durch diesen Begriff die gegebene Erscheinung. So werden die Bewegungserscheinungen übersetzt in bewegende Kräfte; die Erscheinungen des Magnetismus, der Elektricität, der chemischen Verbindungen und Vorgänge werden erklärt durch magnetische, elektrische, chemische Kräfte, die Lebenserscheinungen durch Lebenskraft, die eine besondere Kraft sein will im Unterschiede von den Kräften der unorganischen Natur; und die Erscheinungsformen des menschlichen Geistes gelten als Aeußerungen so vieler und verschiedener Kräfte, die zu unterscheiden und festzustellen, die Psychologie, die von der Erfahrung herkommt, sich angelegen sein läßt. Da ist die Rede von der Kraft der Empfindung, der Wahrnehmung, des Bewußtseins, von der Einbildungskraft, Gedächtnißkraft, Denkkraft, Urtheilskraft, Willenskraft u. s. f. Die Kraft der Empfindung zerfällt in so viele Kräfte, als es Sinne giebt: Kraft des Sehens, Hörens u. s. f., die Kraft der Leidenschaft in so viele Kräfte, als es Leidenschaften giebt: die Kraft der Freude, des Schmerzes, der Liebe, des Hasses, der Hoffnung, Furcht u. s. f. — ein Heer von Kräften, die alle versammelt und vereinigt sein sollen in einem und demselben Subject! Derselbe Widerspruch, der dem Begriffe des Dinges mit seinen vielen Eigenschaften inwohnt, findet sich in dem Begriff des einen Subjects mit den vielen Kräften. Dieser Widerspruch war es, den Herbart besonders erleuchtet hat, und seine Polemik gegen den Begriff der Kraft ist fruchtbar gewesen für die Psychologie.

3. Was also haben wir mit dem Begriff der Kraft gewonnen? Die Wissenschaft und das natürliche Denken wollen diesen

Begriff nicht entbehren, der doch, näher betrachtet, so überflüssig und darum so entbehrlich zu sein scheint. Wir setzen, wie es scheint, eine unbekannte Größe für eine andere und erklären x durch y. Ist etwa die Lebenskraft bekannter als die Lebenserscheinung, oder die magnetische Kraft bekannter als der Magnetismus? Was also richtet man in der Erklärung der Dinge mit dem Begriffe der Kraft aus? „Encheiresin naturae nennt's die Chemie!"

In der That findet sich im Gebrauche dieses Begriffs eine Täuschung, die wir einleuchtend machen und zerstören müssen. Man übersetzt die Erscheinung in die Kraft, die ihr gleichkommt; dann übersetzt man diese Kraft zurück in die Erscheinung und meint jetzt die letztere erklärt zu haben. In der That haben wir das Problem nicht gelöst, sondern nur eine andere Formel dafür gefunden. Der Begriff der Kraft vervielfältigt sich unter unsern Händen, wir haben jetzt statt der vielen Erscheinungen die vielen Kräfte. Es könnte sein, daß in diesem Stande des Problems der Fortschritt liegt. Was also haben wir mit dieser Fassung des Problems gewonnen?

4. Was durch den Begriff der Kraft gedacht wird oder worin die Kräfte der Dinge sich äußern, das ist die wesentliche Beziehung der Erscheinungen. Darum ist die Aeußerung jeder Kraft bezogen auf eine bestimmte Erscheinung, welche selbst die Aeußerung einer Kraft ist. Die Aeußerung jeder Kraft ist abhängig von einer anderen Kraft. Es liegt in der Natur der Kraft sich zu äußern; es giebt keine Kraft ohne Aeußerung. Aber es liegt ebenso in der Natur der Kraft, sich nur zu äußern, erregt durch eine andere Kraft. Kraft wird durch Kraft geweckt. So wird die Kraft der Begierde geweckt durch den Reiz des vorgestellten Objects, also durch die Kraft der Vorstellung, und diese durch die Kraft der Empfindung, und diese durch die Kraft

des empfangenen Eindrucks. Der Eindruck macht nicht die Empfindung, aber er macht, daß die Empfindung sich äußert, d. h. er weckt oder erregt das Empfindungsvermögen. Kräfte, die nicht erregt werden, äußern sich nicht und sind gleichsam schlafende oder gebundene (latente) Kräfte.

Nun aber ist die Kraft in der That nur Kraft, sofern sie sich äußert. Ist ihre Aeußerung von einer andern Kraft abhängig, durch die sie erregt und hervorgetrieben wird, so ist die Kraft selbst erst Kraft in Folge einer andern Kraft, von der sie beherrscht wird, und zu der sie sich also im Grunde verhält, wie die Aeußerung zur Kraft. So ist z. B. der Druck, den ein Körper auf einen andern ausübt, eine Aeußerung seiner Druckkraft, und diese eine Aeußerung seiner Schwerkraft, und diese eine Aeußerung der Gravitationskraft, welche selbst eine Aeußerung ist der allgemeinen Anziehungskraft. Diese letztere aber kann sich nur äußern in Rücksicht auf die ihr entgegengesetzte Repulsionskraft, denn anziehen oder einander nähern können sich nur solche, die von einander entfernt sind oder die Kraft haben, sich das eine vom anderen zu trennen.

5. Hier erhellt, was der Begriff der Kraft in unserm Denken leistet. Wir müssen die Kräfte nothwendig als Aeußerungen der Kräfte (Kraftäußerungen) denken und sie also auf Grundkräfte zurückführen. Wir sind zuerst genöthigt, den Begriff der Kraft zu vervielfältigen, und wir sind dann genöthigt, die vielen Kräfte zu vereinfachen. Zu Beidem nöthigt der Begriff der Kraft. Und wo dieser Begriff ernsthaft gebraucht wird, vollendet er sich stets in der Vereinfachung und Reduction der Kräfte. In diesem Moment liegt seine große Bedeutung für das wissenschaftliche Denken. Der Begriff der Kraft nimmt entschieden die Richtung auf die Einheit der Erscheinungen und folgt darin dem Begriff des Gesetzes, der diese Richtung schon bezeichnet

und eingeschlagen hat. Es handelt sich um das Gesetz der Gesetze, um die Kraft der Kräfte.

6. Aber dieses Problem kann der Begriff der Kraft nicht lösen; er kann das Ziel der Richtung, die er nimmt, nicht erreichen. Die Kraft, zu der alle andern Kräfte sich als Aeußerungen verhalten, müßte eine solche sein, die zu ihrer Aeußerung keiner andern Kraft bedarf, eine freie, alle Gegensätze beherrschende und erzeugende, aus eigener Machtvollkommenheit wirksame Kraft: das ist ein Wesen, das offenbar mehr enthält als der Begriff der Kraft bietet. Und es wird die ganze Reihe der noch folgenden Begriffe nöthig sein, um diesen Begriff zu vollenden.

7. Wir gerathen mit dem Begriff der Kraft und der Vereinfachung der Kräfte in die endlose Reihe, in welcher jede Kraft wieder als Aeußerung einer anderen Kraft gedacht werden muß, also Kraft und Aeußerung niemals zusammenfallen. Das nächste Problem ist, diese Einheit zu denken.

Zusatz 1. Leibnitz nahm den Begriff der Kraft zum Princip und Ausgangspunkt seiner Philosophie und entwickelte daraus die Kräfte, welche den Zusammenhang der Erscheinungen erklären. (Vgl. Buch I. §. 51. Nr. 3.).

Zusatz 2. Der Begriff des Ganzen und der Theile gab die mechanische Erklärungsart; der Begriff der Kraft und Aeußerung giebt die dynamische. Jene erklärt den Zusammenhang der Dinge durch Zusammensetzuug, diese durch Kraftäußerung. So wollte z. B. Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft die verschiedenen Dichtigkeiten der Körper nicht durch die Menge der Theile, sondern durch die Intensität der raumerfüllenden Kraft erklären. So erklärt er die Materie selbst als die Kraftäußerung der Repulsion und Attraction; keine der beiden Kräfte ist für sich allein im Stande, Materie zu bilden.

§. 131.
Inneres und Aeußeres.

Wir haben die Einheit von Kraft und Aeußerung zu denken d. h. den Begriff einer Kraft, die zu ihrer Aeußerung nicht mehr einer anderen Kraft bedarf, sondern sich von selbst äußert und in dieser Aeußerung besteht: das ist die erregte, erfüllte, von einem bestimmten Inhalt durchdrungene und gesättigte Kraft. Ihre Aeußerung ist der einfache Ausdruck dieses Inhalts; dieser Ausdruck ist die Form, in welcher sich der Inhalt offenbart: diese Form nennen wir das Aeußere, den Kraftinhalt aber, der das Aeußere erfüllt, das Innere. So ist der nächste Begriff, den wir zu denken haben, das Verhältniß des Inneren und Aeußeren.

1. Inneres und Aeußeres sind Correlata; sie werden ebenso nothwendig unterschieden als aufeinander bezogen und bilden also ein wesentliches Verhältniß, und zwar ein solches Verhältniß, das der Begriff der Erscheinung zu seiner Auflösung fordert. Der Unterschied dieser beiden Begriffe ist eine dem gewöhnlichen Denken sehr geläufige und beliebte Vorstellung, die ihm zunächst mehr einleuchtet als die wesentliche Beziehung beider. So pflegt man Inneres und Aeußeres zu scheiden und von einander zu trennen; sie werden geschieden, wie das Unendliche und Endliche, wie Wesen und Erscheinung, und das Innere gilt dann als das unerkennbare Ding an sich. „In's Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist." So wird das Innere dem Aeußeren entrückt und geheimnißvoll gemacht.

2. Indessen geht es mit dieser Unterscheidung des Inneren und Aeußeren nicht besser als mit jener, die das Unendliche vom Endlichen, das Wesen von der Erscheinung absondern wollte,

wollte, um es sicher zu haben. Wie das Unendliche in der Trennung vom Endlichen selbst verendlicht wurde, so wird das Innere in der Trennung vom Aeußeren selbst veräußert. Es wird von dem Aeußeren so unterschieden, daß es mit demselben keine innere und wesentliche Gemeinschaft hat; da nun der Unterschied immer auch Beziehung ist, die Beziehung aber zwischen dem Inneren und Aeußeren eine innere nicht sein soll, so kann sie nur eine äußere sein. Was sich aber auf ein Aeußeres äußerlich bezieht, ist eben darum selbst ein Aeußeres. So verfehlt man den Begriff des Inneren gänzlich, wenn man ihn außer Gemeinschaft bringen will mit dem Aeußeren.

3. Aber man erreicht diesen Begriff auch dann nicht, wenn man ihn zu dem Aeußeren nur in ein Verhältniß setzt. Gleichviel wie dieses Verhältniß gefaßt wird, das Innere steht auf der einen Seite, das Aeußere ihm gegenüber auf der anderen. In der Beziehung auf das Aeußere wird das Innere selbst äußerlich; es ist in dieser Beziehung ein bloß *relativ* Inneres; es ist als eine Seite des Verhältnisses *Innenseite*, die sich zur *Außenseite* verhält. Die Innenseite ist nichts weiter als die Außenseite von Innen. Und es ist leicht einzusehen, daß man diese Innenseite nur bloßlegen darf, um sie zur Außenseite zu machen. So lange der Kern in der Schale ist, nennen wir ihn, weil er uns verborgen ist, ein Inneres. Wird die Schale durchbrochen, so liegt der Kern bloß: wo ist das Innere geblieben?

4. So wird der Begriff des Inneren verfehlt und in sein Gegentheil verkehrt, sowohl wenn man das Innere auf das Aeußere gar nicht beziehen, als wenn man es auf das Aeußere bloß beziehen will. Nicht bloß das entwickelte Denken, auch die gewöhnliche Erfahrung, wenn man sie ernstlich zu Rathe zieht, lehrt, wie das Innere im Gegensatz zum Aeußeren nichts als

ein leerer Schein, und was dahinter steckt die Oberfläche selbst ist. Man redet besonders vom Inneren im Gegensatz zum Aeußeren, wo es sich um das menschliche Innere, um unsere Gefühle, Gesinnungen, Gedanken handelt. Der Gedanke verhält sich zum Wort, wie das Innere zum Aeußeren. Da soll es Gedanken geben, die man zwar haben will, aber nicht aussprechen kann. „Ich weiß es wohl, aber ich kann es nicht sagen" ist eine stehende Schülerphrase. Die Vorstellung, die man haben will, ohne sie ausdrücken zu können, ist allemal eine unklare. Die unklaren Vorstellungen sind immer diejenigen, die wir nicht durchdrungen, uns nicht angeeignet, d. h. nicht wahrhaft innerlich gemacht haben: es sind die Vorstellungen, die uns bloß äußerlich d. h. fremd geblieben sind. Und auf der anderen Seite, was wir ganz durchdrungen, uns vollkommen angeeignet und in uns hineingelebt haben, das wissen wir auswendig. Hier ist das Aeußere der einfache und volle Ausdruck des Innern. Wir wissen auswendig, wovon wir innerlich ganz erfüllt sind. In diesem Falle ist auswendig wissen genau dasselbe als inwendig wissen. Was hier die deutsche Sprache „auswendig" nennt, nennt die französische mit demselben Rechte „par coeur".

Man redet auch oft von Gefühlen, die so tief in der innersten Seele leben, daß man sie gar nicht aussprechen könne, und die um ihrer tiefen Innerlichkeit willen auch vor jeder Aeußerung bewahrt bleiben müssen; sie seien eben nur innerlich. Es giebt namentlich viele Gedichte, die sich mit solchen Empfindungen breit machen und in ihrer Weise mit dem Thema beschäftigen: „ich weiß es wohl, aber ich kann es nicht sagen." Die bloß innerlichen, jeder Aeußerung unzugänglichen Gefühle sind nicht besser, als die bloß innerlichen Gedanken. Je tiefer und energischer die Empfindung ist, je mehr sie unser Inneres ganz durchdringt und erfüllt (d. h. je innerlicher sie ist), um so

bestimmter, deutlicher, ausdrucksvoller tritt sie hervor. Je ausdrucksloser sie ist, um so unbestimmter, oberflächlicher, stumpfer ist die Empfindung. Die bloß innerlichen Empfindungen sind gewöhnlich solche, von denen man mehr redet, als man sie hat; die mehr in der Phrase als im Herzen existiren, die also in Wahrheit bloß äußerlich sind. Die wahrhaft innere und durchdringende Empfindung braucht und erzeugt den Ausdruck, in den sie ihre ganze Fülle ergießt.

5. Das Innere ist demnach von dem Aeußeren weder unterschieden noch auf dasselbe bezogen; in beiden Fällen ist es selbst äußerlich. Das Aeußere steht dem Inneren nicht gegenüber, sondern geht aus ihm hervor. Das Innere geht in das Aeußere über. Dieser Uebergang ist seine That. Es äußert sich. Es ist nichts Anderes als sich äußern oder sich offenbaren. Was geäußert wird, ist sein Product. Also muß das Innere gedacht werden als hervorbringende Thätigkeit, nur als solche. Es ist nur innerlich, sofern es *wirksam* ist.

Inneres und Aeußeres sind demnach nicht mehr Seiten eines Verhältnisses, sondern sie sind ein und dasselbe wirksame Wesen, ein und dieselbe hervorbringende Thätigkeit. Damit ist das wesentliche Verhältniß aufgehoben und vollendet. Wir haben die Erscheinungen und ihren Zusammenhang aus dem Begriffe der Wirksamkeit zu erklären oder, was dasselbe heißt, das Wesen als *Wirklichkeit* zu denken.

Sechstes Capitel.

Die Wirklichkeit.

§. 132.

Der Begriff der Wirklichkeit.

Wir verstehen unter Wirklichkeit das Wesen der Dinge, sofern es begriffen wird als wirkende Thätigkeit, durch welche die Dinge erzeugt oder hervorgebracht werden. Gerade darin unterscheidet sich dieser Begriff von allen früheren. Als hervorbringende Thätigkeit ist das Wesen in den früheren Begriffen nicht gedacht worden. Von jenen Begriffen könnten nur die des Grundes und der Kraft mit dem der wirkenden Thätigkeit scheinbar wetteifern. Hier muß man deßhalb genau unterscheiden. Der Grund, wie er zuerst gedacht wurde, ist nicht hervorbringende Thätigkeit; er ist entweder Anlage oder Bedingung. Als Bedingung ist er nicht erzeugend; als Anlage ist er es auch nicht, die Folge geht aus der Anlage hervor, weil sie in ihr enthalten ist, sie ist also nicht im strengen Sinn hervorgebracht oder erzeugt. Vielmehr setzt die Anlage selbst, da sie etwas Gegebenes ist, ein wirksames Princip voraus, aus dem sie begriffen werden muß. Jetzt handelt es sich darum, den Grund als dieses wirksame Princip, als erzeugende Thätigkeit zu denken.

Wirklichkeit gilt hier gleichbedeutend mit Wirksamkeit. Was nicht wirkt, ist darum auch nicht wirklich im strengen Sinne des Worts. Nur das Wirksame ist das wahrhaft Wirkliche, dessen Erkenntniß die Philosophie ausmachen will.

§. 133.

Möglichkeit und Unmöglichkeit.

Die Grade der Möglichkeit.

In dem Begriff der wirkenden oder hervorbringenden Thätigkeit unterscheiden wir zunächst diese beiden Momente: Hervorbringendes und Hervorgebrachtes, das wirkende Vermögen und das bewirkte Product. Das Product der Thätigkeit ist die That, die ausgemachte oder fertige That ist die Thatsache (Factum). Das erste Moment erklärt, was in der wirkenden Thätigkeit die productive Bedingung bildet; das zweite, was durch die wirkende Thätigkeit zu Stande gebracht wird. Wir wollen jenes Moment als Möglichkeit, dieses als Thatsächlichkeit bezeichnen. Man könnte, um diesen Unterschied durch die Begriffe des Inneren und Aeußeren wiederzugeben, die Möglichkeit auch die innere Wirklichkeit, die Thatsächlichkeit dagegen die äußere nennen.

1. Die wirkende Thätigkeit ist ein Proceß, in welchem etwas erzeugt oder wirklich gemacht wird. Ist die Wirklichkeit im Sinne der Thatsächlichkeit das Resultat dieses Processes, so muß als nothwendige Voraussetzung ein Zustand gedacht werden, in dem die Sache noch nicht wirklich ist, also ein Zustand der Nichtwirklichkeit. Aber diese Nichtwirklichkeit darf nicht als Privation gelten, sondern als ein Zustand, der alle Bedingungen zur Wirklichkeit in sich trägt und darum sich zur Thatsächlichkeit verhält, wie der Grund zur Folge, und zwar als pro-

ductiver, wirksamer Grund, der die Folge nicht bloß aus sich hervorgehen läßt, sondern sie hervorbringt. Diese Nichtwirklichkeit liegt im Gebiete der Wirklichkeit; diese Einheit von Wirklichsein und Nichtwirklichsein ist so viel als Wirklichwerden. Da nun im Gebiete des Wirklichen das Werden gleich ist dem Wirken, so müssen wir jene Nichtwirklichkeit begreifen selbst als wirksame Macht, als wirkendes Vermögen. Kurz gesagt: diese Nichtwirklichkeit ist nicht privativ, sondern potentiell, kein μὴ ὄν, wie die Materie bei Plato, sondern ein δυνάμει ὄν, wie die Materie bei Aristoteles. Die Nichtwirklichkeit, die nicht privativ, sondern potentiell ist, giebt den Begriff der M ö g l i c h k e i t.

2. Was möglich ist, das hat die Bestimmung oder, besser gesagt, das Vermögen, wirklich zu werden. Wir erklären daher die Möglichkeit als die Wirklichkeit, die noch nicht wirklich ist. Nun ist alle Wirksamkeit sowohl positiv als negativ. In der positiven Form ist sie die Thätigkeit, welche bewirkt, daß etwas ist; in der negativen Form ist sie die Thätigkeit, welche bewirkt, daß etwas nicht ist, oder, was dasselbe heißt, welche verhindert, daß etwas ist. Daraus erklärt sich der Begriff der U n m ö g l i c h k e i t. Unmöglich ist, was entweder keine wirksame Bedingung für sich oder die wirksamen Bedingungen gegen sich hat.

Jede Möglichkeit hat zwei Gegensätze. Der Satz: „die Sache ist möglich" kann auf zwei Arten verneint werden: 1) es ist nicht möglich, daß sie ist, 2) es ist möglich, daß sie nicht ist. Die erste Verneinung ist das Nichtmöglichsein, die zweite das mögliche Nichtsein. Jene ist das contradictorische Gegentheil (Unmöglichkeit), diese ist das conträre. Man sieht aber leicht, daß innerhalb der Möglichkeit der conträre Gegensatz keinen Widerspruch enthält, denn die Möglichkeit des Seins wird nicht aufgehoben, wenn die Möglichkeit des Nichtseins behauptet wird. Vielmehr fordert die Geltung des möglichen Seins auch die

Geltung des möglichen Nichtseins. Was der Möglichkeit in Wahrheit widerstreitet ist allein die Unmöglichkeit.

3. So lange nämlich die Sache bloß möglich ist, ist sie noch nicht wirklich; sie ist noch nicht Thatsache; die wirksamen Bedingungen können anderen wirksamen Bedingungen begegnen, die sie hemmen und ihr die Existenz streitig machen. Die Existenz ist fraglich, so lange sie bloß möglich ist. Darum ist alle Wirklichkeit, die noch im Reiche der Möglichkeit liegt, problematisch, ungewiß, zweifelhaft.

Ob die Sache zu Stande kommt, hängt davon ab, daß die wirksamen Bedingungen immer mächtiger und die Gegenbedingungen immer schwächer werden. Je mächtiger die ersten und je schwächer die anderen sind, um so näher rückt die Möglichkeit dem Ziel der Erfüllung. Daher hat die Möglichkeit verschiedene Grade von der schwächsten Form bis zur stärksten, von der entferntesten Möglichkeit bis zur nächsten Wahrscheinlichkeit. Ihr Spielraum gleicht einer Rennbahn, an deren Eingang jeder die entfernte Möglichkeit hat, das Ziel zu erreichen; wer aber drei Schritt vor dem Ziel den übrigen voraus ist, hat die nächste Wahrscheinlichkeit zu siegen. Je weiter die Möglichkeit, um so ungewisser die Sache; je enger, um so wahrscheinlicher. Was aber das Gebiet der Möglichkeit verengt, sind die bereits vollendeten Thatsachen, welche die wirkenden Vermögen in der Richtung auf ein bestimmtes Ziel erzeugt haben. Denn jede vollendete Thatsache ist ein errungener Sieg über die wirksamen Gegenmächte oder über die entgegengesetzte Möglichkeit. Die Möglichkeit ist ein Problem. Die erfüllte Thatsache ist die Lösung dieses Problems.

Zusatz. Man unterscheidet logische und reale Möglichkeit. Unter der logischen Möglichkeit versteht man die Denkbarkeit nach dem Satze des Widerspruchs. Was sich nicht widerspricht, ist

denkbar und in diesem Sinne möglich. In dem abstracten Denken erscheint vieles widerspruchslos, was in den Bedingungen der Wirklichkeit sich in der That widerstreitet. Die logische oder abstracte Möglichkeit ist die Möglichkeit im weitesten Umfange. Wenn diese Möglichkeit auf die Probe der Wirklichkeit gestellt wird, so wird sich sogleich zeigen, wie viele Bedingungen ihr entgegenstehen und ihr Gebiet einschränken. Man wird finden, daß diese sogenannte logische Möglichkeit sich in so vielen Fällen nicht realisiren läßt. Diese Entdeckung geschieht ebenfalls durch das Denken, sie ist auch logisch. Die reale Möglichkeit ist also nicht weniger logisch als die sogenannte logische, vielmehr ist sie es in höherem Grade. Sie verhält sich zu jener, wie die bestimmte Möglichkeit zur unbestimmten oder wie die deutlich gedachte zur undeutlich gedachten, d. h. wie die begriffene zur bloß vorgestellten.

§. 134.
Die Thatsächlichkeit und der Zufall.
Geltung und Grade des Zufalls.

Die Thatsache ist die gewordene Wirklichkeit: sie ist die Wirklichkeit als Product. Der Weg zur Thatsache führt durch das Gebiet der sich immer mehr einschränkenden und determinirenden Möglichkeit. Je weiter und unbestimmter die Möglichkeit ist, um so verschiedenartiger kann sich die Thatsache gestalten oder um so mehr verschiedene Fälle können eintreten; je enger und determinirter das Gebiet der Möglichkeit wird, um so mehr Fälle werden ausgeschlossen, bis sich zuletzt die Möglichkeit in einem Falle zuspitzt, der alle anderen ausschließt. Dieser eine ausschließende Fall, dem gegenüber die anderen nicht mehr möglich, also unmöglich sind, ist diese bestimmte, wirklich gewordene Thatsache. Jede Thatsache ist darum ihrer Natur nach durchgängig bestimmt: dieser einzelne, ausschließende Fall, in dem

die Möglichkeit, weil sie vollkommen bestimmt ist, aufhört Möglichkeit zu sein. So weit die Möglichkeit einer Sache reicht, ist immer noch ein Anderssein möglich. Ist ein Anderssein nicht mehr möglich, so ist die Möglichkeit vollendet. Die Thatsache kann nicht mehr anders sein, als sie ist. Sie kann durch nichts ungeschehen gemacht werden; es ist unmöglich, daß sie nicht ist. Hier ist der Punkt, in dem sich die Möglichkeit von der Wirklichkeit (im engern Sinn) genau unterscheidet.

1. Das Reich der Möglichkeit oder der potentiellen Wirklichkeit ist in keiner einzelnen Thatsache erschöpft und umfaßt mehr wirksame Bedingungen, als sich in der bestimmten Thatsache realisirt haben. Es giebt daher Möglichkeiten, die außerhalb der Thatsache liegen. Sie sind von dem Gebiete des Factums ausgeschlossen und können sich daher auch nur äußerlich zu demselben verhalten. Sie können das Factum nicht ungeschehen machen (das ist absolut unmöglich), aber sie können von Außen auf dasselbe einwirken und in das geschlossene Gebiet der Thatsache modificirend eingreifen. Was die Thatsache auf diese Weise von Außen trifft, sind Fälle, die ihr zustoßen und die man darum sehr richtig mit dem Worte Zufälle bezeichnet. Der Zufall kommt äußerlich an die Sache heran, er trifft mit ihr zusammen (accidit, contingit); er geschieht, wie Aristoteles sich ausdrückt, κατὰ συμβεβηκός.

2. Jede Thatsache ist von Möglichkeiten umgeben, die nicht in ihr selbst liegen, die als auswärtige Mächte ihr begegnen und mit ihr zusammentreffen können. Dieses Zusammentreffen bildet den Zufall. Jede Thatsache oder jede vorhandene Wirklichkeit ist darum Zufällen ausgesetzt, und zwar von allen Seiten. Der Zufall liegt im Reiche der Möglichkeit: er ist darum möglich. Er liegt aber der Thatsache gegenüber nur im Reiche der auswärtigen oder äußeren Möglichkeit: er ist

darum *äußerlich*. Er entspringt aus den Zusammentreffen der Thatsache mit den wirksamen, außer ihr gelegenen Mächten: er ist darum, wie dieses Zusammentreffen selbst, ein *vereinzeltes Factum*. Da es nun in der Natur jeder Thatsache liegt, Möglichkeiten sich gegenüber zu haben, die wirksame Mächte sind, so leuchtet ein, daß im Reiche der Wirklichkeit die Zufälle überall ihr Spiel treiben, und daß es kein wirkliches Ding giebt, das nicht mit dem Zufall handgemein und behaftet wäre. Jede einzelne Erscheinung trägt den Charakter der Zufälligkeit.

3. Wir erklären den Zufall aus der äußeren Möglichkeit, die jeder Thatsache gegenüberliegt. Wir unterscheiden davon die innere Möglichkeit oder die Macht, welche die Thatsache selbst bewirkt hat. Was von Außen in das Gebiet dieser inneren Macht eingreift, ist zufällig. Daher ist der Zufall, wie er äußerlich ist, so auch durchaus *relativ*. Nichts ist an sich zufällig; jeder Zufall ist eine Begebenheit, die irgend wem zustößt, und nur in dieser Rücksicht ist die Begebenheit zufällig. Daß der Baum wächst und diese bestimmte Form der Vegetation entfaltet, ist nicht zufällig, sondern ein Product der wirksamen Mächte, die den Baum zu dem machen, was er ist. Daß die Luft bewegt und unter gewissen Bedingungen stürmisch bewegt wird, ist ebenso wenig zufällig. Daß der Sturm den Baum bricht, ist auch an sich nicht zufällig, sondern eine mechanisch begreifliche Nothwendigkeit, aber es ist zufällig für den Baum und für den Sturm; denn der Sturm gehört nicht zur Natur des Baums und der Baum nicht zu der des Sturms. Jede Begebenheit, die mir zustößt und vollkommen außer meiner Macht liegt, ist für mich zufällig. Darum nennen wir diejenigen Spiele, in denen die Macht unserer Berechnung ganz außer dem Spiel bleibt, *Zufallsspiele*. Was in diesen Spielen geschieht, ist an sich nicht zufällig, vielmehr mechanisch noth-

wendig. Der Fall des Würfels ist vollkommen bedingt durch den Wurf; die Lage der Karten ist vollkommen bedingt durch die Mischung, der Fall und die Vertheilung der Karten ist vollkommen bedingt durch ihre Lage. Aber für uns, die wir unsere Macht in diese Dinge nicht einmischen dürfen, ist es zufällig, wie Würfel und Karten fallen. Das Bedürfniß, von dem Ernst der Arbeit, von der Wirksamkeit der eigenen Macht auszuruhen, hat das Spiel erfunden. Und wenn man mit etwas spielen will, worauf man gar nicht einwirken kann, das ganz außerhalb unserer Macht liegt, so kann man nur mit dem Zufall spielen. Das ist der psychologische Grund der Zufallsspiele.

4. Der Zufall ist nicht grundlos. Auch können im Allgemeinen die Zufälle im Reiche der Wirklichkeit nicht fehlen, weil es jeder bestimmten Thatsache gegenüber Möglichkeiten giebt, die außer ihrer Macht liegen. Aber in jedem einzelnen Falle ist die zufällige Thatsache von Bedingungen abhängig, die wohl zusammentreffen können, aber nicht nothwendig zusammenhängen, also keinen gesetzmäßigen Complex bilden. Darum ist das zufällige Geschehen nie gesetzmäßig. Es giebt keine Gesetze des Zufalls. Der Zufall ist nicht grundlos, aber er ist principlos. Man kann daher den Zufall nicht beweisen oder demonstriren. Da nun jede einzelne Thatsache die Seite der Zufälligkeit hat, so kann man die einzelne Thatsache als solche mit allem ihrem Zubehör nie beweisen, und wenn man es thut, so handelt man unkritisch und verkennt die Bedeutung des Zufalls. Man muß die Philosophie, namentlich im Gebrauch der dialektischen Methode, warnen vor der falschen Sucht, alles demonstriren zu wollen. Und besonders den bedeutungsvollen und wichtigen Thatsachen der Geschichte gegenüber muß man sich vor zwei gleich falschen und sophistischen Richtungen in Acht nehmen. Man muß diese Thatsachen nicht ansehen, als ob in

ihrem Gebiet der Zufall gar keine Geltung hätte und sie in allen ihren Einzelnheiten absolut nothwendig wären. Ebenso wenig aber darf man sie ansehen, als ob sie lediglich ein Spiel des Zufalls seien und bloß durch das Zusammentreffen gewisser äußerer Bedingungen entstanden. Das ist die gewöhnliche Methode derer, die gewisse ihnen widerwärtige Thatsachen entwerthen wollen; es ist die parteiische Sophistik, die sich und Anderen auf diese Weise die Bedeutung solcher Thatsachen ausreden möchte. Ich erinnere als Beispiel an die Art und Weise, wie die großen Thatsachen des Katholicismus und ebenso die großen Thatsachen des Protestantismus von den Gegnern häufig genug so erklärt worden sind, als ob sie nichts anderes gewesen seien als Spiele des Zufalls. Man kann z. B. aus den in der Philosophie wirksamen Bedingungen (d. h. aus ihrer inneren Möglichkeit) beweisen, daß ein Standpunkt zur Thatsache werden mußte, wie ihn Descartes ausgebildet hat; aber man kann nicht beweisen wollen, daß der Urheber dieser Lehre gerade in La Haye geboren und in La Flèche erzogen werden mußte u. s. f.

Je bedeutungsvoller die Thatsache ist, um so weiter reicht ihre Macht und ergreift viele Factoren, die scheinbar außer ihr liegen, aber, tiefer gesehen, in das Gebiet jener Macht fallen. Auch der Zufall hat seine Grade, wie die Möglichkeit. Die Möglichkeit wird um so stärker und wahrscheinlicher, je mehr Gegenbedingungen sie ausschließt. Der Zufall wird um so bedeutungsvoller, je weniger er von der inneren Möglichkeit der Sache ausgeschlossen ist. Je oberflächlicher die Betrachtung der Dinge ist, um so weniger kennt sie deren innere, wirksame Mächte. Darum wird einer solchen Betrachtung Vieles zufällig erscheinen, was sich dem tieferen Verständniß aus den inneren Bedingungen der Sache erklärt; dann liegt der Zufall nicht in der Sache, sondern in unserer Nichterkenntniß derselben.

§. 135.
Möglichkeit und Zufälligkeit.

Das Mögliche und Zufällige (res possibilis und contingens) haben ihren Vergleichungspunkt und ihren Differenzpunkt. Sie vergleichen sich darin, daß beide weder unmöglich noch nothwendig sind. Von einer Sache, die nur als möglich oder bloß als zufällig gilt, muß geurtheilt werden: sie kann sein, sie kann auch nicht sein, sie kann auch anders sein. Wie unterscheidet sich das Mögliche vom Zufälligen? Die Sache ist möglich, wenn die wirksamen Bedingungen vorhanden sind und in ihrer Wirksamkeit nicht gehindert werden. Sie ist darum nur möglich, weil es ungewiß ist, ob die Wirksamkeit jener Bedingungen nicht gehemmt wird. Dagegen ist die Sache zufällig, wenn sie von Bedingungen abhängt, deren Zusammentreffen durch keine Nothwendigkeit gegeben oder gehindert wird. Die Möglichkeit hat darum mehr Macht (weil mehr Nothwendigkeit) in sich, als der Zufall. So vergleicht und unterscheidet schon Spinoza die Begriffe des Möglichen und Zufälligen. (Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. I = Eth. IV. Defin. III. IV.)

§. 136.
Die Nothwendigkeit.

Die Möglichkeit nähert sich in demselben Maße der Wirklichkeit (Thatsächlichkeit), als ihre wirksamen Bedingungen die Gegenbedingungen ausschließen. Die wirklich gewordene Thatsache ist in demselben Maße dem Zufall ausgesetzt, als sie von äußeren Möglichkeiten (anderen wirksamen Bedingungen) umgeben ist, die außer ihrer Macht liegen. Die Möglichkeit ist die

Wirklichkeit, die noch nicht wirklich ist. Der Zufall ist die Wirklichkeit, die bloß factisch ist, aber selbst keine wirkende Macht bildet. So ist die Wirklichkeit weder als Möglichkeit noch als Zufall ihrem Begriff gemäß. In der Möglichkeit haben wir Macht ohne (thatsächliche) Wirklichkeit; im Zufall haben wir (thatsächliche) Wirklichkeit ohne Macht. Aber Wirklichkeit ist Macht. Möglichkeit und Zufall sind daher beide, wenn auch in verschiedener Weise, ohnmächtig und darum nicht wahrhaft wirklich.

Die Möglichkeit ist dann wahrhaft mächtig, wenn sie in ihrer Wirksamkeit durch keine Gegenbedingung oder entgegengesetzte Möglichkeit gehindert wird. Dann ist ihre Macht unwiderstehlich; dann kann die Sache, die sie hervorbringt, nicht anders sein als sie ist: es ist unmöglich, daß sie nicht ist; es ist unmöglich, daß sie anders ist, d. h. die Sache ist nothwendig. Nothwendig ist die Sache, wenn ihr Gegentheil unmöglich ist, wenn es keine andere Möglichkeit giebt. Es giebt dann keine andere Möglichkeit, wenn alle Macht in der Natur der Sache enthalten und alle Möglichkeit in ihr erschöpft ist. Begreift sie aber alle Macht in sich, so kann es keine außer ihr gelegene Möglichkeit geben, die ihr begegnen und zustoßen könnte. Es giebt daher dem Nothwendigen gegenüber keinen Zufall. Da nun jede einzelne Thatsache dem Zufall ausgesetzt ist und unterliegt, so kann das Nothwendige keine einzelne Thatsache sein. Also muß die Nothwendigkeit gedacht werden als die allgemeine Sache oder als die allgemeine Wirksamkeit, die alle Thatsachen hervorbringt und deren Zusammenhang ausmacht. Hier sehen wir deutlich, wie der Begriff des Nothwendigen auf den des Allgemeinen hinweist. Zunächst aber entsteht die Frage: was ist die nothwendige Sache und wie verhalten sich zu ihr die einzelnen Thatsachen der Wirklichkeit? Wie muß die wirksame Macht begriffen werden, die keinem Zufall unterliegt?

§. 137.
Nothwendigkeit und Unmöglichkeit.

Nothwendigkeit, Möglichkeit, Zufälligkeit.

1. Der Begriff des Nothwendigen hat, wie der des Möglichen, ein doppeltes Gegentheil und kann auf zwei Arten verneint werden. Entweder wird die Nothwendigkeit des Seins verneint oder die Nothwendigkeit des Nichtseins behauptet. Die erste Verneinung ist contradictorisch, die zweite conträr. Das contradictorische Gegentheil erklärt: es ist nicht nothwendig, daß die Sache ist. Das conträre Gegentheil erklärt: es ist nothwendig, daß sie nicht ist. Wenn die Sache nicht nothwendig ist, so ist sie entweder nur möglich oder bloß zufällig. Wenn die Sache nothwendig nicht ist, so ist sie unmöglich. Das mögliche Sein ist das Seinkönnen, das unmögliche Sein ist das Nichtseinkönnen, das nothwendige Sein ist das Nichtnichtseinkönnen (Seinmüssen). Die Unmöglichkeit ist das contradictorische Gegentheil der Möglichkeit. Die Nothwendigkeit ist das conträre Gegentheil der Unmöglichkeit. Der Zufall ist das contradictorische Gegentheil der Nothwendigkeit.

2. Hier aber unterscheide man genau, um nicht in die größte Begriffsverwirrung zu gerathen. Wird nämlich die Unmöglichkeit als (conträre) Verneinung bloß der Nothwendigkeit genommen, so fällt sie unter den Begriff der Nichtnothwendigkeit und ist eine bestimmte Art derselben. Was nicht nothwendig ist, das ist entweder möglich oder zufällig. Also, müßte man schließen, ist das Unmögliche entweder möglich oder zufällig: ein Schluß, der deutlich zeigt, daß die Begriffe verwirrt sind. Die Unmöglichkeit fällt unter die Nothwendigkeit, sie ist selbst Nothwendigkeit, nämlich die Nothwendigkeit des Nichtseins.

Wenn wir eine Sache für unmöglich erklären, so verneinen wir nicht ihre Nothwendigkeit, sondern wir behaupten die Nothwendigkeit ihres Nichtseins. Die Nothwendigkeit hat eine doppelte Form: eine bejahende und eine verneinende. Die bejahende erklärt: es ist nothwendig, daß die Sache ist; die verneinende erklärt: es ist nothwendig, daß die Sache nicht ist, d. h. sie ist unmöglich.

3. Wird nun die Nothwendigkeit als solche verneint, so trifft die Verneinung sowohl die bejahende als die verneinende Form, sowohl die positive als die negative Nothwendigkeit, sowohl die Nothwendigkeit (im engeren Sinne) als die Unmöglichkeit. Die Verneinung der positiven Nothwendigkeit erklärt: es ist nicht nothwendig, daß die Sache ist, d. h. die Sache ist nicht nothwendig, sondern zufällig. Die Verneinung der negativen Nothwendigkeit (Unmöglichkeit) erklärt: es ist nicht nothwendig, daß die Sache nicht ist, d. h. es ist möglich, daß sie ist; es ist darum nicht nothwendig, daß sie ist; es ist also auch möglich, daß sie nicht ist: mit einem Worte, die Sache ist möglich. So sind Möglichkeit und Zufälligkeit die beiden Formen der Nichtnothwendigkeit, und zwar ist die Zufälligkeit das contradictorische Gegentheil der positiven Nothwendigkeit, und die Möglichkeit das contradictorische Gegentheil der negativen Nothwendigkeit. Hieraus erhellt zugleich von neuem der Unterschied zwischen Möglichkeit und Zufälligkeit. Was nothwendig ist, das ist nicht zufällig, aber es ist, weil es nothwendig ist, darum selbstverständlicherweise auch möglich. Alles Zufällige ist möglich, aber nicht alles Mögliche ist zufällig. So recht hat Spinoza, wenn er sagt: das Mögliche ist mächtiger als das Zufällige.

4. Jetzt erst sind diese schwierigen Begriffe deutlich und klar zurechtgelegt. Wir unterscheiden Nothwendigkeit und Un-

möglichkeit und fassen beide als Kehrseiten desselben Begriffs der Nothwendigkeit; wir unterscheiden von der Nothwendigkeit die Nichtnothwendigkeit als Möglichkeit und Zufall; wir unterscheiden die Möglichkeit vom Zufall und bringen beide unter den allgemeinen Begriff der Möglichkeit.

Beweisen läßt sich nur die Nothwendigkeit; denn alles Beweisen heißt darthun, daß die Sache nicht anders sein kann. Wenn es sich aber um die Nothwendigkeit handelt, so handelt es sich entweder um das nothwendige Sein oder um das nothwendige Nichtsein (unmögliche Sein). Ist eines von beiden bejaht, so ist nothwendig das andere verneint und umgekehrt; ist eines von beiden widerlegt, so ist das andere eben dadurch bewiesen: daher beweist sich die Nothwendigkeit der Sache durch die Unmöglichkeit ihres Gegentheils und umgekehrt. (Der sog. apagogische Beweis.)

5. Vergleichen wir jetzt die Begriffe des Möglichen, Unmöglichen, Thatsächlichen und Zufälligen mit dem des Nothwendigen, so leuchtet ein, daß der letztere ein reales Gegentheil nicht hat. Das Unmögliche ist selbst der negative Ausdruck der Nothwendigkeit; es erklärt, daß dem Nothwendigen nichts entgegengesetzt sein kann oder was demselben entgegengesetzt ist, nothwendig nicht ist. Was aber nothwendig ist, das ist eben darum auch thatsächlich und eben darum auch möglich. Also bleibt dem Nothwendigen gegenüber nur das Zufällige übrig. Nun aber hat das Nothwendige keine Möglichkeit außer sich, also ist ihm gegenüber auch der Zufall nicht möglich und vollkommen ohnmächtig. Er kann nur die einzelne Thatsache treffen und haftet an dieser; die gesammte Wirklichkeit, die alle Thatsachen in ihrem Zusammenhange begreift und erzeugt, ist ihrer Natur nach dem Zufall entnommen. Da nun die Nothwendigkeit alle Möglichkeit in sich begreift, so fällt auch alle Thatsäch-

lichkeit und mit dieser das Zufällige in die Machtsphäre des Nothwendigen; was also außer diesem Gebiete liegt ist allein das Unmögliche, das gleich Nichts ist. Es giebt daher nichts Wirkliches, das dem Nothwendigen (conträr oder contradictorisch) entgegengesetzt wäre. Die Nothwendigkeit muß daher begriffen werden als alle Wirklichkeit. Wie ist dieser Begriff zu fassen?

Zusatz. Jede einzelne Thatsache ist enger als das Gebiet der Möglichkeit; daher giebt es Möglichkeiten außer ihr: daher der Zufall. Das Gebiet der gesammten Wirklichkeit kommt gleich dem Gebiete der gesammten Möglichkeit. Es giebt auf keiner Seite einen Ueberschuß, denn alle Wirklichkeit ist vermögend, und alle Möglichkeit ist wirksam. Daher giebt es der gesammten Wirklichkeit gegenüber keine andere Möglichkeit, also auch keinen Zufall. Jedes Anderssein ist hier unmöglich: daher der Begriff der Nothwendigkeit.

Der Ausdruck der bloßen Möglichkeit, die andere Möglichkeiten nicht ausschließt, ist problematisch. Der Ausdruck der bloßen Thatsächlichkeit, des Factums, dem der Zufall anhaftet, ist assertorisch. Der Ausdruck der Nothwendigkeit, die jede andere Möglichkeit ausschließt, ist apodiktisch. Der problematische Ausdruck erklärt die (größere oder geringere) Ungewißheit der Sache; der assertorische erklärt die Gewißheit bloß des Factums (die factische Gewißheit): der apodiktische erklärt die vollkommene Gewißheit mit der Einsicht, daß die Sache nicht anders sein kann, als sie ist. So sind Möglichkeit, Thatsächlichkeit, Nothwendigkeit zugleich die Formen und Grade einer zunehmenden Gewißheit. Bei der möglichen Sache ist es ungewiß, ob sie geschieht; bei der factischen ist es gewiß, daß sie geschehen ist (unmöglich kann sie ungeschehen gemacht werden, möglicherweise hätte sie anders geschehen können); bei der nothwendigen ist die Gewißheit vollendet und einleuchtend.

Die Gewißheit ist eine Art und Weise unserer Erkenntniß. Deß-

halb nimmt Kant die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit nur als Modalitäten unserer Erkenntniß und löst daraus jene Grundsätze, die er „Postulate des empirischen Denkens" genannt hat. Diese Grundsätze laufen auf folgende Erklärungen hinaus: möglich sind alle Objecte einer möglichen Erfahrung; thatsächlich die Objecte der wirklichen Erfahrung, und nothwendig die der nothwendigen. Nach dieser Erklärung erhebt sich von neuem die nicht gelöste Frage: was ist möglich, wirklich, nothwendig?

§. 138.

1. Die Nothwendigkeit als Substantialität.

Substanz und Accidenz.

Wir verstehen unter dem Nothwendigen das wahrhaft Wirkliche d. h. die Alles bewirkende Macht, in deren Gebiet die einzelnen Thatsachen mit ihren zufälligen Beschaffenheiten fallen. Es giebt also nichts, das der nothwendigen Macht widerstehen oder sich ihr entziehen könnte. Alles Wirkliche fällt in ihre Machtsphäre. Darum giebt es auch nichts Wirkliches, das nicht in gewisser Weise nothwendig wäre. Jede Thatsache und jeder Zufall haben ihre Nothwendigkeit. Wenn die wirksamen Bedingungen durch nichts gehindert werden, so erfolgt die Thatsache nothwendig. Wenn äußere Mächte der Thasache begegnen, wenn ein solches Zusammentreffen stattfindet, so tritt nothwendig eine Begebenheit ein, die wir in Rücksicht auf jene Thatsachen, die zusammentreffen, ohne zusammenzugehören, als zufällig begreifen. Hier ist das Geschehen nothwendig, aber diese Nothwendigkeit ist von gewissen Bedingungen abhängig, die selbst wieder von gewissen Bedingungen abhängen. Diese Nothwendigkeit ist hypothetisch. Die Thatsache findet statt, wenn eine andere vorausgeht. Was im Gebiete der einzelnen Thatsachen geschieht, ist nur bedingungsweise nothwendig. Was aber nur unter

gewissen Bedingungen nothwendig ist, das ist im Grunde nur möglich.

1. Wir würden daher dem Begriffe der Nothwendigkeit widersprechen, wenn wir ihre Macht abhängig machen wollten von irgend welchen Bedingungen. Die nothwendige Sache muß demnach gedacht werden als machtvollkommen oder als unbedingt. Wenn es außer ihr noch andere Mächte gäbe, die ebenfalls unbedingt wären, so würde sie durch diese nothwendig eingeschränkt und durch diese Einschränkung bedingt werden. Also muß die unbedingte Macht so gedacht werden, daß alles Andere durch sie bedingt ist und von ihr abhängt. Sie ist das unbedingt mächtige und kraft seiner eigenen Machtvollkommenheit wirkliche Wesen, dessen Existenz und Wirksamkeit nicht von anderweitigen und auswärtigen Bedingungen abhängt. Wir begreifen daher die nothwendige, durch ihre eigene Macht getragene und in sich selbst beruhende Sache als Substanz.

2. Die Substanz allein ist unbedingt; alles Andere ist bedingt. Die Substanz allein existirt durch ihre eigene Macht; alles Andere existirt nur durch die Substanz und in ihr. Sie allein ist nothwendig, alles Andere ist zufällig oder accidentell. Was ist alles Andere? Alles, das nicht unbedingt ist, also das Bedingte: die einzelnen Thatsachen, die einzelnen wirklichen Dinge. Mit der Substanz verglichen, sind alle einzelnen Thatsachen accidentell; keine ist nothwendig im strengen Sinne des Worts, keine ist dergestalt nothwendig, daß sie sein müßte, daß ihre Nichtexistenz einen Mangel in der Substanz zur Folge hätte. Nun aber begreift die Substanz alles Wirkliche in sich, denn jede Wirklichkeit, die außer ihrer Macht läge, wäre eine Einschränkung dieser Macht und darum in Widerspruch mit der unbedingten Wirklichkeit der Substanz. Also müssen alle bedingten Thatsachen so begriffen werden, daß sie in der Substanz enthalten sind, daß sie ihr allein

angehören und zufallen: sie sind die Accidenzen der Substanz.

3. Wie aber kann überhaupt in der Substanz etwas Accidentelles sein? Von Außen kann es nicht kommen, da die Substanz alle Macht und Wirklichkeit in sich begreift. Also können die Accidenzen nichts anderes sein als ein Ausdruck der Macht und Wirksamkeit der Substanz selbst. Nur die Macht der Substanz ist unbedingt. Nur die unbedingte Macht ist wahrhaft mächtig. Mit ihr verglichen, ist alles Andere vollkommen ohnmächtig, hinfällig, vergänglich. In der Ohnmacht der Dinge offenbart sich daher die Macht der Substanz. Und in der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit der Dinge offenbart sich deren Ohnmacht. In dem Entstehen und Vergehen, d. h. in dem fortwährenden Processe des Vergehens, offenbart sich die Vergänglichkeit und Nichtigkeit der Dinge: hier wird es klar, daß die Dinge nicht in ihrer eigenen Macht ruhen und bestehen, daß sie nicht substantiell, sondern accidentell sind. So ist das accidentelle Sein der Dinge, d. h. deren Ohnmacht und Nichtigkeit, deren Entstehen und Vergehen, in der That die Machtäußerung der Substanz. Daß die Dinge Accidenzen sind und keine andere Geltung haben: eben darin offenbart sich die Macht der Substanz, eben dieß ist ihre Wirksamkeit. Die Nichtigkeit der Dinge und die Macht der Substanz sind darum Begriffe, die nothwendig zusammengehören. Diese nothwendige Zusammengehörigkeit wird begriffen in dem Verhältniß der Substanz und der Accidenzen.

4. Die Substanz, unbedingt wie sie ist, bleibt unwandelbar dieselbe. Alles Andere entsteht und vergeht. Dieses Entstehen und Vergehen fällt in die Machtsphäre der Substanz, fällt mit ihrer Machtäußerung zusammen, ist die Weise ihrer Wirksamkeit. Die Dinge, sofern sie Accidenzen sind, drücken

demnach nichts anderes aus, als eine Art und Weise der Wirksamkeit der Substanz und müssen daher begriffen werden als deren Modi oder Modificationen d. h. als die wandelbaren Formen, in denen die Macht der Substanz (nicht besteht, sondern nur) ihre Wirksamkeit äußert.

§. 139.

Der Widerspruch im Begriff der Substanz.

1. Hier zeigt sich deutlich, daß der Begriff der Substanz, den wir vollkommen entwickelt haben, ein ungelöstes Problem enthält, das einem Widerspruch gleichkommt. Wenn die einzelnen Dinge sind, so leuchtet ein, daß sie der Substanz gegenüber nur accidentell, nur deren Accidenzen, nur deren Modificationen sein können und nichts für sich sind. Aber wie kommt es überhaupt, die Substanz vorausgesetzt, zur Existenz der Dinge? Wie kommt die Substanz dazu, sich zu modificiren? Ist nicht jede Modification bedingt? Ist nicht das Bedingte accidentell? Ist das Accidentelle nicht das Gegentheil des Substantiellen? Wenn also die Substanz sich modificirt, so erscheint sie in Formen, die das Gegentheil ihrer selbst sind. Wenn aber ihre Wirksamkeit nur in Modificationen besteht, so ist die Wirksamkeit der Substanz nicht die Bejahung, sondern die Verneinung ihrer Macht. Ihre Macht offenbart sich in der Ohnmacht der Dinge, sie offenbart sich nur in dieser Ohnmacht. Wenn aber die unbedingte Macht nur in bedingten und ohnmächtigen Erscheinungen zur Wirklichkeit kommt: wo bleibt das Unbedingte? Wo bleibt die Macht? Wo bleibt die Substanz?

2. Unmöglich also können die Dinge durch die Substanz sein. Die Substanz ist nicht die erzeugende, sondern bloß die vernichtende Macht der Dinge. Die Substanz macht die Dinge

nicht, sondern macht sie zu Accidenzen. Ist aber die Substanz nur die vernichtende Macht der Dinge, so setzt sie deren Existenz voraus, so ist sie selbst nicht voraussetzungslos, nicht unbedingt. Wo also bleibt die Substanz?

3. Die Substanz ist der wirksame, aber nur negative Grund der Dinge. Sie ist der wirksame Grund des Nichtseins oder der Nichtigkeit der Dinge. Wenn aber die Substanz nur diese Wirksamkeit ist, so liegt ihr Widerspruch am Tage. Ihre Wirksamkeit ist erfüllt, wenn die Dinge aufhören zu sein. Wenn sie vernichtet sind, so ist kein Grund mehr, sie zu vernichten; so ist mit der Erfüllung der Wirksamkeit auch diese selbst, so ist mit der Wirksamkeit auch die Macht der Substanz aufgehoben und verzehrt. Wo also bleibt die Substanz? Jeder negative Grund lebt von seinem Gegentheil. Jede vernichtende Macht verzehrt sich selbst.

4. Die Accidenzen können nur begriffen werden als enthalten in der Substanz. Die Substanz kann nur begriffen werden als die in den Accidenzen wirksame Macht. Sie ist das absolut mächtige Wesen; die Accidenzen sind die absolut ohnmächtigen. Wie kann der Ohnmacht die Macht inwohnen? Substanz und Accidenzen passen nicht zu einander, und das Verhältniß, wie wir es auch erwägen, kommt überall in Widerspruch mit sich selbst.

Zusatz. Unter den philosophischen Systemen ist es bekanntlich die Lehre Spinoza's gewesen, die den Begriff der Substanz, als der unbedingten, alles bewirkenden Macht, zum Princip der Weltordnung erhoben und alle Dinge begriffen hat als Accidenzen oder Modi der einen Substanz. Die Widersprüche dieses Begriffs sind auch die Widersprüche dieses Systems*).

*) Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. Band. I. Zweiter Theil. II. Aufl. Cap. XXIV. Nr. III. S. 569—584.

§. 140.
2. Die Nothwendigkeit als Causalität.
Ursache und Wirkung.

Die Substanz oder die nothwendige Sache soll begriffen werden als unbedingte Macht. So lange sie nur die vernichtende Macht der Dinge ist, oder so lange die Dinge nur die Accidenzen der Substanz sind, ist deren Wirksamkeit selbst bedingt durch das Dasein der Dinge, die nicht durch die Substanz gesetzt, sondern mit ihr gegeben sind. Unbedingt ist die Substanz erst dann, wenn sie begriffen wird als die erzeugende Macht der Dinge. Unbedingt ist die nothwendige Sache erst dann, wenn sie begriffen wird als die ursprüngliche Sache oder als Ursache.

1. Die Ursache ist das wahrhaft wirkliche, weil wirkende Wesen, durch dessen Thätigkeit die Dinge erzeugt werden. Was der Ursache entspricht, ist nicht das Accidenz, sondern die Wirkung. Die Wirkung entsteht nicht bloß aus der Ursache, sondern durch dieselbe. Es ist zwischen Ursache und Wirkung keine andere Vermittlung als die hervorbringende Thätigkeit der Ursache selbst. Diese Thätigkeit macht den Uebergang von der Ursache zur Wirkung. Aber diese Thätigkeit ist eben die Ursache selbst. Daher ist es die Ursache, die in die Wirkung übergeht. Daher ist die Macht der Ursache in der Wirkung gegenwärtig. Daher ist die Wirkung selbst wieder wirksam; sie ist selbst wieder Ursache, die Wirkungen hat.

2. Wir müssen den Begriff der Ursache genau unterscheiden von anderen Begriffen, mit denen er häufig gleichbedeutend genommen wird, wie Kraft, Grund, Anlage, Bedingung u. s. f. Die Ursache unterscheidet sich von der Kraft durch die Ursächlichkeit

(Ursprünglichkeit). Die Ursache unterscheidet sich vom Grunde (Anlage und Bedingung) durch die erzeugende Thätigkeit. Weder die Anlage noch die Bedingung sind erzeugender oder hervorbringender Natur. Ein Beispiel soll den Unterschied klar machen. Nehmen wir z. B. ein Gedicht, wie den götheschen Faust. Wäre die Anlage oder die Disposition zu diesem Gedicht nicht in dem Genius des Dichters enthalten gewesen, nimmermehr wäre diese Dichtung entstanden. Aber diese Anlage hat das Gedicht nicht erzeugt. Wären nicht zugleich so viele Eindrücke und Einflüsse von Außen förderlich und in der Seele des Dichters mächtig gewesen, nimmermehr wäre das Gedicht entstanden. Aber diese Bedingungen haben das Gedicht nicht erzeugt. Weder jene Anlage noch diese Bedingungen sind die Ursache der Dichtung. Ihre Ursache ist einzig und allein die dichterische Thätigkeit, die eben dieses Gedicht geschaffen hat. Das Gedicht ist ein Werk des Dichters. Die Ursache dieses Gedichts ist der den Faust dichtende Göthe.

3. Die Wirkung verhält sich zur Ursache ganz anders als das Accidenz zur Substanz. So mächtig die Substanz, so ohnmächtig das Accidenz. Dagegen so mächtig die Ursache, so mächtig die Wirkung. Weil die Ursache in die Wirkung übergeht, darum ist die Wirkung mächtig; weil sie mächtig ist, darum ist sie nicht wirkungslos, darum ist sie selbst wieder wirksam d. h. Ursache. So ist die erzeugende Thätigkeit der Ursache eine fortwirkende Macht, deren Wirklichkeit dem Causalzusammenhange der Dinge gleichkommt.

4. Wenn dieser Causalzusammenhang in einer bestimmten Wirkung aufhörte, so würde diese Finalwirkung nicht wieder wirksam, nicht wieder Ursache sein, so würde in ihr die erzeugende Thätigkeit, also die Ursache selbst aufgehoben sein, so würde sowohl die Wirkung als die Ursache ihrem Begriff widersprechen.

Es giebt daher in der Causalität keinen endlichen Abschluß, kein Punctum finale. Wenn aber der Causalzusammenhang ins Endlose fortgeht, so haben wir den endlosen Progreß, der überhaupt dem Begriff und insbesondere dem der Causalität widerstreitet, weil sich in ihm die wirkende Thätigkeit, also die Ursache nie vollendet. Die Causalität vollendet sich, ohne daß sie aufhört, wenn sie sich in den Wirkungen auf die Ursache zurückbezieht; wenn der Causalzusammenhang, um die Sache bildlich auszudrücken, nicht eine begrenzte gerade Linie beschreibt, die in einem bestimmten Punkt endet, auch nicht in endloser gerader Linie fortläuft, sondern in einem beständigen Kreislaufe circulirt.

§. 141.
3. Die Nothwendigkeit als Wechselwirkung.
Die Gemeinschaft.

Die Causalität ist weder endlich noch endlos. Im ersten Fall hört die Ursache auf, im zweiten kommt die Wirkung nicht zu Stande; in keinem von beiden ist die Causalität wahrhaft causal. Sie will als vollendet gedacht werden. Sie ist nur dann wirklich vollendet, wenn sich die Wirkung auf die Ursache zurückbezieht und als wirksame Macht in dieselbe eingeht. Dann ist die Wirkung selbst wirksam in Rücksicht auf die Ursache. Die Wirkung wird causal in Betreff der Ursache, und die Ursache wird Effect in Betreff der Wirkung. Jede Seite ist sowohl Ursache als Wirkung; jede ist beides zugleich in Rücksicht auf die andere: die Causalität ist nicht mehr einseitig, sondern doppel- und wechselseitig. Diese wechsel- oder gegenseitige Causalität bezeichnen wir als Wechselwirkung. Die wirksamen Mächte setzen sich gegenseitig voraus, sie sind also zusammen und bilden eine nothwendige Gemeinschaft.

1. Der Begriff der Ursache fordert den der Wechselwirkung, der Begriff der Causalität fordert den der Gemeinschaft. Die Wirkung entsteht durch die Ursache, durch deren hervorbringende Thätigkeit. Aber wie das Werden nur als Gewordenes (§. 81), so kann auch das Hervorbringen nur als Hervorgebrachtes, die Ursache nur als Wirkung begriffen werden. Ursache ist, was Wirkungen erzeugt. Also ist es die Wirkung, welche die Ursache erst zur Ursache macht. Ohne Wirkung giebt es keine Ursache. Vor der Wirkung ist die Ursache noch nicht wirklich Ursache. Sie wird es in der That erst mit und durch die Wirkung. So müssen wir die Wirkung in Rücksicht auf die Ursache begreifen als deren Wirkung und Ursache, und ebenso müssen wir die Ursache in Rücksicht auf die Wirkung begreifen als deren Ursache und Wirkung. Der Künstler ist die Ursache seiner Werke, und wieder sind es die Werke, die den Künstler zum Künstler machen, nicht bloß für die Welt, die den Künstler nur aus seinen Werken erkennt, sondern für ihn selbst, dessen erzeugende Thätigkeit durch jede ihrer Wirkungen belebt und vorwärtsgedrängt wird, denn jede dieser Wirkungen wird ein mitwirkender Factor in der schaffenden Thätigkeit des Künstlers.

2. Man muß die Wechselwirkung nicht so verstehen, als ob die Bedingungen, durch welche die Wirkung entsteht, erst durch die Wirkung entstehen. Das ist eine handgreifliche Ungereimtheit. Sondern darin liegt die Nothwendigkeit der Wechselwirkung, daß die erzeugende Thätigkeit erst aus der Wirkung als Ursache hervorgeht, also die Wirkung selbst als Macht in die Ursache eingeht und zurückwirkt. Schopenhauer, der die Substanz gleichsetzt der Materie und die Causalität gleichsetzt der materiellen Veränderung, behält für die Wechselwirkung nichts übrig und erklärt sie darum für einen völlig ungereimten Begriff. In der That sei die Wechselwirkung unmöglich. Man nenne Wechsel-

wirkung, was in der That fortschreitende Causalität sei, nämlich eine solche Causalität, in der die Wirkung eine ihrer Ursache gleichartige Wirkung erzeuge. A erzeugt B, B erzeugt ein anderes A, das wieder Ursache eines anderen B wird u. s. f. So ist der Regen die Ursache der Dünste, die wieder Regen erzeugen; aber der Regen, den die Dünste bewirken, ist natürlich ein anderer, als der die Dünste bewirkt hat. Dieses Beispiel wird niemand für eines der Wechselwirkung gelten lassen; es ist darum sehr leicht, in diesem Beispiel die Wechselwirkung zu widerlegen.

Um aber dem Beispiel das Beispiel entgegenzusetzen, so giebt es andere, in denen die wechselseitige Causalität ebenso einleuchtend ist, als in dem angeführten die einseitige. Wenn zwei Körper sich gegenseitig anziehen oder drücken oder stoßen u. s. f., so ist jeder sowohl anziehend als angezogen, sowohl drückend als gedrückt u. s. f. Die Anziehung ist auf jeder der beiden Seiten Gegenzug, der Druck Gegendruck, der Stoß Gegenstoß. Wenn sich Personen in einem Vertrage zu gegenseitigen Leistungen verpflichten, so ist die Rechtscausalität nicht einseitig, sondern doppelseitig; die Leistung ist nicht bloß auf der einen, die Gegenleistung nicht bloß auf der andern Seite, sondern die Leistung jeder Seite ist Gegenleistung, denn jeder erfüllt seine Leistung unter der Bedingung, daß der Andere die seinige auch erfüllt. Wenn Menschen einander in Liebe und Freundschaft angehören, da wird Liebe durch Liebe bewirkt; aber die Liebe ist auf der einen Seite nicht bloß Ursache, auf der andern nicht bloß Wirkung, sondern sie ist auf jeder Seite Gegenliebe. Wenn dies nicht der Fall ist, wenn in der Liebe eine einseitige Causalität stattfindet und die Empfindung des Einen auf die des Andern wartet, so ist das Verhältniß beider äußerst mangelhaft und von einer wirklichen Gemeinschaft nicht die Rede.

3. Wir verstehen also unter der Wechselwirkung diejenige

Causalität oder Ursache, die sich in ihrer Wirkung auf sich selbst zurückbezieht, die in der Wirkung die Ursache d. h. sich selbst verwirklicht. Die wirkende Thätigkeit oder Causalität muß demnach gedacht werden als Proceß der Selbstverwirklichung. Mit diesem neuen Problem, welches der Begriff der Wechselwirkung enthält, erheben wir uns über alle vorhergehenden Begriffe und machen daher an diesem Punkt einen natürlichen Abschnitt unserer Entwicklung.

Der Begriff der nothwendigen Beziehung machte den Unterschied zwischen den Kategorien des Seins und denen des Wesens. Der Begriff des Selbstes (der wirkenden Thätigkeit, die auf sich zurückgeht) macht den Unterschied zwischen den neuen Kategorien, die noch vor uns liegen, und allen früheren. Vergleichen wir die entwickelten Begriffe mit dem Begriff der Entwicklung, der das Thema und den Inhalt unseres ganzen Systems bildet (§. 75), so sehen wir deutlich, wie wir uns diesem Ziele immer mehr genähert haben, wie der Begriff der Entwicklung im Fortgang unserer Untersuchung immer deutlicher und vollständiger hervortritt, und daß der Begriff der Selbstverwirklichung dem der Entwicklung näher kommt als alle früheren.

Zusatz 1. Die Kategorien der Wirklichkeit waren Möglichkeit, Thatsächlichkeit, Nothwendigkeit; Substantialität, Causalität, Wechselwirkung. Aristoteles und die formale Logik hatten die Begriffe der Möglichkeit, Thatsächlichkeit, Nothwendigkeit in den Urtheilen der Modalität hervorgehoben. Kant hat in seiner Tafel der Kategorien die drei ersten Begriffe als Kategorien der Modalität, die drei folgenden als Kategorien der Relation bezeichnet, entsprechend den Formen des kategorischen, hypothetischen, disjunctiven Urtheils. Ihm gelten die Kategorien zugleich für Erkenntnißbegriffe, für Principien alles Erkennbaren. In Rücksicht auf die Urtheilsformen haben sie logische Geltung, in Rücksicht auf

alle Gegenstände möglicher Erfahrung (die Erscheinungen) haben sie metaphysische. Aus den Kategorien der Modalität löst Kant die Postulate des empirischen Denkens, aus denen der Relation die Analogien der Erfahrung: die Grundsätze der Substanz, der Causalität (der Erzeugung), der Wechselwirkung (der Inhärenz, Consequenz, Composition).

Zusatz 2. Daß die Substanz den Begriff der Causalität und diese zu ihrer Vollendung den Begriff der Wechselwirkung fordert, zeigt auf das Deutlichste das System Spinoza's. Spinoza begreift alle Dinge als Accidenzen oder Modi einer Substanz; er begreift die eine Substanz (Gott) als die wirkende, innere Ursache aller Dinge; er begreift zuletzt die Liebe des Menschen zu Gott (diese Wirkung Gottes) als die Liebe Gottes zu sich selbst, und so wird diese Lehre nothwendig fortgetrieben zu dem Begriffe einer ursächlichen Thätigkeit, die auf sich selbst zurückgeht.

Dritter Abschnitt.

Der Begriff und der Zweck.

Siebentes Capitel.

Das Subject.

§. 142.

Die Erklärung des neuen Problems.

1. Die Selbstverwirklichung als Subject.

1. Der Begriff der Selbstverwirklichung oder des selbstthätigen Wesens hat sich uns mit Nothwendigkeit ergeben. Schon in dem Begriff der Substanz war dieser Begriff angelegt, noch deutlicher in dem der Ursache, unverkennbar als nächstes Problem in dem der Wechselwirkung. Die Substanz sollte begriffen werden als das unbedingte Wesen; alles Bedingte ist durch sie und in ihr. Aber das Bedingte kann in der Substanz und durch dieselbe nur dann sein, wenn die Substanz sich selbst bedingt, wenn sie als selbstthätig gedacht wird, also als Selbst, als der Begriff, um den es sich jetzt handelt. Giebt es nichts Bedingtes, so giebt es auch kein Unbedingtes, denn unbedingt ist nur dasjenige, von dem alles Andere abhängt. Ist das Bedingte außer dem Unbedingten, so ist das letztere selbst bedingt. Also muß das Unbedingte so gedacht werden, daß es das Bedingte in sich schließt. Ist das Bedingte im Unbedingten durch ein An=

deres gegeben, so wäre in diesem Falle das Unbedingte ebenfalls bedingt. Also kann das Bedingte im Unbedingten nur durch dieses selbst gegeben sein, es ist nur dadurch möglich, daß sich das Unbedingte selbst bedingt. So kommen wir nothwendig zu dem Begriff des selbstthätigen Wesens, der auf sich selbst bezüglichen und zurückwirkenden Thätigkeit. Die Ursache will begriffen sein als ursprüngliches Wesen; sie ist aber nur dann wahrhaft ursprünglich, wenn sie nicht Wirkung eines anderen Wesens, sondern Ursache ihrer selbst ist, causa sui, wie auch Spinoza die Substanz von vornherein durch diesen Begriff erklärt hat. Was aber Ursache seiner selbst ist, das ist ein selbstthätiges, sich verwirklichendes Wesen, also ein Selbst. Dieser Begriff soll jetzt ausdrücklich gedacht und entwickelt werden.

2. Wir wollen das selbstthätige Wesen im Unterschiede von der Substanz und Ursache als Subject, im Unterschiede von der Nothwendigkeit als Freiheit, im Unterschiede von Wesen und Sein, den beiden Problemen der vorhergehenden Abschnitte, als Begriff bezeichnen. Der Uebergang zu dem neuen Problem darf daher auch gelten als der Uebergang von dem Begriff der Substanz zu dem des Subjects, von dem Begriff der Nothwendigkeit zu dem der Freiheit. Bei diesem Uebergange durchbricht das Denken die Schranke, die namentlich Jacobi ihm setzen wollte, der das Denken nur für ein fortgesetztes Bedingen und Ableiten, darum die Nothwendigkeit und Causalität für die höchste, unübersteigliche Aufgabe des Denkens, darum die Lehre Spinoza's für die höchste Leistung der Philosophie ansah.

3. Der Uebergang von dem Begriffe der Substanz zu dem des Subjects liegt in der Geschichte der Metaphysik selbst deutlich am Tage. Verstehen wir unter Subject zunächst nichts anderes als die selbstthätige, selbstbestimmte Substanz oder Individualität, so hat diesen Fortschritt Spinoza selbst vorbereitet und

in den letzten Begriffen seiner Lehre angelegt, Leibnitz hat ihn wirklich vollzogen. Der Uebergang, von dem wir reden, ist der Fortschritt von Spinoza zu Leibnitz.

§. 143.

2. Die Selbstverwirklichung als Freiheit.

Nun ist es nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache, wenn wir diesen Fortschritt zugleich als den Uebergang von dem Begriffe der Nothwendigkeit zu dem der Freiheit bezeichnen. Man spricht von einer Freiheit im Gegensatze zur Nothwendigkeit, von einer Freiheit, die alle Nothwendigkeit ausschließt und in der vollkommenen Indetermination des Handelns, in der Willkür besteht: das ist die Freiheit zu wollen. Von dieser Freiheit ist hier nicht die Rede. Die Moral hat sich in ihrer Grundlegung mit dieser Frage, die eine der schwierigsten ist, zu beschäftigen: ob es eine solche Freiheit giebt oder nicht? Wir haben es hier nicht mit der Freiheit zu wollen, sondern mit der Freiheit des Wirkens zu thun, mit der freien Thätigkeit, die sich nicht darin von der Nothwendigkeit unterscheidet, daß sie nicht nothwendig ist (sie würde dann zufällig sein), sondern darin, daß sie den Charakter der Selbstthätigkeit hat. Was sich selbst bethätigt und in aller seiner Wirksamkeit nichts anderes thut, als sein eigenes Wesen d. h. sich selbst verwirklicht, nennen wir frei. Diese freie Thätigkeit ist keineswegs die Abwesenheit der Determination, sondern Selbstdetermination. Diese Thätigkeit ist durchgängig begründet und darum nothwendig; aber ihr Grund ist ein Selbst, ein Subject, das sich bestimmt, das in aller Thätigkeit nur sein eigenes Wesen ausdrückt und nie etwas anderes wird, als es seinem inneren Vermögen nach ist. Die Nothwendigkeit, die mit der Selbstthätigkeit oder Selbst-

verwirklichung zusammenfällt, nennen wir Freiheit. Das ist die Freiheit, ohne welche die Entwicklung nicht begriffen werden kann (§. 70. Nr. 3).

Zusatz. Auch Spinoza, der die Willensfreiheit verneint, begreift die ursprüngliche Causalität (causa sui) als Freiheit. Wahrhaft thätig sein und frei sein: diese beiden Begriffe fallen bei Spinoza zusammen. Alle Wirksamkeit ist frei, die das Leiden ausschließt, die nicht von Außen bestimmt wird, die lediglich aus eigenem Vermögen handelt. Auch Leibniz, der die Freiheit im Sinne der Willkür verneint, begreift die Selbstdetermination, die mit der Selbstverwirklichung (Entwicklung) zusammenfällt, als Freiheit. Auch Kant, der die moralische Freiheit bejaht, unterscheidet davon die transscendentale und redet von einer Causalität durch Freiheit, von einer freien oder ursprünglichen Causalität, die ihre Wirksamkeit aus sich beginnt, also den Charakter initiativer Thätigkeit hat.

§. 144.

3. Die Selbstverwirklichung als Begriff.

Es ist demnach nicht schwer einzusehen, warum die Selbstverwirklichung als Subjectivität und Freiheit bezeichnet wird. Warum wir sie aber im Unterschiede von Wesen und Sein mit dem Worte Begriff bezeichnen, liegt weniger klar am Tage. Sind Wesen und Sein nicht auch Begriffe? Aber in keiner den Begriffen des Seins und Wesens angehörigen Kategorie ist Selbstverwirklichung oder Subject gedacht worden. Wenn wir also das Subject gleichsetzen dem Begriff und darum von dem Begriffe des Begriffs reden, so muß hier dieses Wort in einer engeren Bedeutung gelten. Nun gelten die Begriffe in der engeren Bedeutung für unsere subjectiven Vorstellungen der Dinge, die von den Dingen ausdrücklich unterschieden werden, wie das

Subject vom Object. Diese Begriffe sind in einem Subjecte, aber sie sind nicht selbst Subjecte, und es muß daher auffallen, daß wir gerade mit diesem Worte das Subject oder das selbstthätige Wesen, die freie Wirksamkeit bezeichnen.

1. Gehen wir von dieser subjectiven Bedeutung des Worts aus, die unserem Verständniß zunächst liegt. Wir reden von dem Begriff einer Sache und verstehen darunter keineswegs jede beliebige Vorstellung, die wir uns davon machen, sondern eine bestimmte, vollkommen deutliche und geordnete Vorstellung, die genau ausdrückt, was die Sache ist, nicht mehr und nicht weniger. Man kann, sagt einmal Aristoteles in seiner Ethik, auf tausend Arten schlecht, aber nur auf e i n e Art gut sein. Dasselbe gilt von den Begriffen der Dinge. Wir können eine Sache auf tausend Arten falsch vorstellen, aber nur auf eine richtig. Der Begriff, der die Sache wahrhaft ausdrückt, ist nur einer. Alle anderen Vorstellungen sind falsch, also der Sache gegenüber unmöglich. Mithin ist der wahre Begriff der Sache nothwendig. Jede willkürliche Vorstellung ist davon ausgeschlossen. Was aber macht den Begriff nothwendig? Was nöthigt uns, die Sache so und nicht anders zu denken? Es ist die Natur der Sache, die unseren Begriff vollkommen bestimmt. Wie aber kann die Natur der Sache unseren Begriff bestimmen, wenn wir sie nicht vorstellen? Nun ist die wahre Vorstellung der Sache einzig und allein deren Begriff. Es ist darum der Begriff der Sache, der uns nöthigt, sie so und nicht anders zu denken. Unser subjectives Begreifen thut nichts Anderes, als daß es den wirklichen Begriff der Sache verdeutlicht d. h. in seine Elemente auflöst und daraus zusammensetzt. Was also die Sache selbst ausmacht, ist nichts anderes als ihr Begriff. Was in unserem Begreifen geschieht, ist nichts Anderes als die Verdeutlichung dieses Begriffs. Die Sache ist daher vollkom-

men gleich dem Begriff. Dieser Begriff ist es, der sowohl die Sache in ihrer Objectivität, als unseren subjectiven Begriff derselben vollkommen und durchgängig bestimmt.

2. Ich nehme um der Deutlichkeit willen ein Beispiel. Es handle sich um die Vorstellung oder den Begriff eines Quadrats. Es giebt davon nur eine Vorstellung, die richtig ist; alle anderen sind falsch. Zu dieser wahren Vorstellung gehören eine Menge Bestimmungen. Sowohl die Menge als die Ordnung und der Zusammenhang dieser Bestimmungen ist genau durch die Natur der Sache gegeben. Eine Bestimmung mehr, und der Begriff ist falsch; eine Bestimmung weniger, und der Begriff ist falsch; eine der nothwendigen Bestimmungen am falschen Orte, und der Begriff ist verwirrt. Was müssen wir vorstellen, um ein Quadrat zu denken? Offenbar eine Raumgröße, und zwar eine Fläche, eine ebene Fläche, die begrenzt und zwar von vier Seiten begrenzt ist, die sich in ihrer Lage so zu einander verhalten, daß die gegenüberliegenden parallel sind: also ein Parallelogramm, und zwar ein solches, in dem die anstoßenden Seiten so gegen einander geneigt sind, daß sie rechte Winkel bilden: also ein rechtwinkliges Parallelogramm, und zwar ein solches, dessen Seiten gleich sind. Ein solches gleichseitiges rechtwinkliges Parallelogramm ist ein Quadrat. Ein Quadrat ist nicht anderes als dieser Begriff. Nenne ich das Quadrat in diesem Fall die Sache, das gleichseitige rechtwinklige Parallelogramm den Begriff dieser Sache: was ist noch für ein Unterschied zwischen Sache und Begriff? Offenbar keiner. Der Begriff ist die Sache, und die Sache ist der Begriff.

3. In dem Begriff des Begriffs wird klar, was in dem Begriffe des Dinges unklar war. Wie verhalten sich die vielen Eigenschaften zu dem einen Dinge? (§. 125. §. 126.) Das Quadrat ist ein Ding mit vielen Eigenschaften; es ist Raum-

größe, Fläche, Ebene, begrenzte Ebene, Viereck, Parallelogramm, rechtwinklig, gleichseitig. Der Zusammenhang dieser Eigenschaften und ihre Vereinigung in einem und demselben Dinge ist hier vollkommen klar. Der Raum enthält in sich die Möglichkeit der Fläche, diese die Möglichkeit der Ebene, diese die Möglichkeit der Begrenzung; ihre einfachste Begrenzung ist das Dreieck, die nächste Zusammensetzung das Viereck; dieses hat gegenüberliegende Seiten, diese können parallel sein, also enthält das Viereck die Möglichkeit des Parallelogramms, dieses kann rechtwinklig oder schiefwinklig sein, beide können gleichseitig oder ungleichseitig sein: das rechtwinklige, welches gleichseitig ist, nennen wir Quadrat. Werden wir noch fragen, wie kommt das Quadrat zu seinen vielen Beschaffenheiten, da es klar ist, wie es dieselben in sich vereinigt; wie jede derselben entsteht durch die Determination einer Möglichkeit und die Ausschließung aller anderen? Wie viele Möglichkeiten liegen zwischen Raum und Quadrat? Die Raumgröße kann Linie, Fläche, Körper sein; sie ist in diesem Fall Fläche, also weder Linie noch Körper; die Fläche kann eben und nicht eben sein, sie ist in diesem Fall Ebene; die Ebene kann begrenzt und unbegrenzt sein, sie ist in diesem Fall begrenzt und zwar von vier Seiten; das Viereck kann Parallelogramm und Nichtparallelogramm (Trapez und Trapezoid) sein, es ist in diesem Fall Parallelogramm; dieses kann rechtwinklig und schiefwinklig (Rhombus und Rhomboid) sein, es ist in diesem Fall rechtwinklig; das rechtwinklige Parallelogramm kann gleichseitig und ungleichseitig (Oblongum) sein, es ist in diesem Fall gleichseitig d. h. Quadrat: damit sind alle Möglichkeiten erschöpft und der Begriff ist vollendet, indem er vollkommen bestimmt ist. Was in dem Quadrat sachlich ausgedrückt wird, ist dieser Begriff, nichts Anderes. Was in dem Quadrate gedacht wird, ist dieser Begriff, nichts Anderes.

4. Was sich daher in der Sache und in unserem Denken der Sache verwirklicht, ist nichts anderes als der Begriff. Er allein vereinigt viele Bestimmungen in sich. Und die wirkliche Vereinigung vieler Bestimmungen kann nur als Begriff d. h. nur so gedacht werden, daß in jeder folgenden Bestimmung die vorhergehende determinirt wird, so daß es eine Grundbestimmung ist, die sich fortschreitend specificirt.

Wir müssen die gegebene Erklärung erweitern. Nicht bloß viele Bestimmungen vereinigt jeder Begriff in sich, sondern alle Bestimmungen überhaupt sind in gewisser Weise mit jedem Begriffe verknüpft. Jeder Begriff nämlich hat seinen genau bestimmten Ort in der Begriffswelt, in dem globus intellectualis; er verhält sich zu allen übrigen Begriffen, die einen in sich begreifend, in anderen selbst begriffen, wieder andere von sich ausschließend. Die Begriffe verhalten sich zu einander, wie die Bestimmungen eines und desselben Begriffs; sie bilden eine Ordnung fortschreitender Specification, vom Allgemeinsten stufenmäßig herabsteigend durch alle möglichen Determinationen bis zum Speciellsten, von diesem stufenmäßig emporsteigend zum Allgemeinsten. In dieser Stufenreihe der Begriffe ist jeder Begriff ein bestimmtes Glied, er ist den einen untergeordnet, den anderen übergeordnet, den dritten nebengeordnet. Er verhält sich zu allen übergeordneten als Subject, zu allen untergeordneten als Prädicat, zu allen nebengeordneten als negatives Subject und Prädicat. Denn die nebengeordneten Begriffe schließen sich gegenseitig aus. (§. 21. Nr. 3—5.)

5. So löst der Begriff das Problem, welches durch die Kategorien des Seins nicht gelöst werden konnte und durch die des Wesens nicht gelöst worden ist: er ist wirklich die Einheit aller Bestimmungen. Das Sein war Einheit, aber nicht Totalität. Das Wesen war Totalität, aber nicht Einheit. Das

Sein war darum nicht Totalität, weil es als ein bestimmtes Sein (Qualität, Quantität, Maß) begriffen werden mußte und als ein Bestimmtes immer Anderes außer sich hat. (§. 110. Nr. 3.) Das Wesen war darum nicht wirkliche Einheit, weil die nothwendige Beziehung oder das Verhältniß seine Grundform bildet. Die Einheit, welche der Begriff ausmacht, kann nicht gedacht werden durch die Beziehung des Einen auf das Andere, auch nicht durch den Uebergang des Einen ins Andere, sondern nur durch die stufenmäßig fortschreitende Specification des Allgemeinen, durch die stufenmäßig fortschreitende Verallgemeinerung des Besonderen. Wo aber stufenmäßiges Fortschreiten stattfindet, da ist Entwicklung. Wo Entwicklung stattfindet, da ist Selbstverwirklichung. Und weil es der Begriff allein ist, der seine Bestimmungen setzt, indem er sie entwickelt: darum haben wir die Selbstverwirklichung (Selbstspecification) mit dem Worte Begriff bezeichnet.

Zusatz. Hier entsteht die Frage: wie wird der Begriff entwickelt? Wie muß die Einheit der in ihm enthaltenen Bestimmungen gedacht werden? Wir können diese Frage auch so aussprechen: was ist der Begriff seinem Inhalt nach und wie wird dieser Inhalt klar und deutlich erkannt? Was sind die Begriffe und wie werden sie verdeutlicht? In dieser Form fällt die Frage zusammen mit dem Thema der formalen Logik, sofern sie Denklehre ist. Man hat deßhalb die folgenden Kategorien unter dem Namen „subjective Logik" von den vorhergehenden als „objectiver Logik" unterscheiden wollen (Hegel). Mir scheint diese Bezeichnung nicht glücklich, da die früheren Kategorien den subjectiven Charakter ebenso wenig entbehren, als die folgenden den objectiven, und da insbesondere der Begriff des Objects den des Subjects voraussetzt.

In Betreff der formalen Denklehre, mit der dieses Capitel sich deckt, weise ich zurück auf die Propädeutik und namentlich auf die dort entwickelte aristotelische Logik (§. 22 — §. 44).

§. 145.
Die Begriffsmomente.

Der Begriff ist die Einheit aller Bestimmungen. Er ist diese Einheit, sofern in ihm das Allgemeine vollkommen specificirt oder bestimmt ist. Diese Specification des Allgemeinen ist keine unmittelbare, sondern eine stufenmäßig vermittelte oder entwickelte Einheit. Also haben wir in dem Begriff folgende Momente zu unterscheiden: 1) den Grund, der alle Bestimmungen der Möglichkeit nach in sich enthält, 2) die nähere Bestimmung, welche der Begriff nehmen muß, um sich vollkommen zu specificiren, und 3) diese vollkommene Bestimmtheit selbst, die entweder nicht näher specificirt werden soll oder überhaupt nicht näher specificirt werden kann, weil alle Möglichkeiten in ihr erschöpft sind.

Wir wollen das erste Moment das Allgemeine, das zweite das Besondere, das dritte das Bestimmte oder Einzelne (Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelnheit) nennen.

Zusatz. So ist z. B. das Quadrat ein vollkommen specificirtes Viereck. Aber das Viereck kann nur Quadrat werden, sofern es Parallelogramm ist; das Parallelogramm kann nur Quadrat werden, sofern es rechtwinklig ist; das rechtwinklige Parallelogramm ist nur Quadrat, sofern es gleichseitig ist. Also verhalten sich Viereck, Parallelogramm, Quadrat, oder auch Parallelogramm, rechtwinkliges Parallelogramm, Quadrat, wie Allgemeines, Besonderes, Bestimmtes (Einzelnes). In dem kantischen Begriff der Erkenntniß verhalten sich Urtheil, synthetisches Urtheil, synthetisches Urtheil a priori, wie Allgemeines, Besonderes, Einzelnes. In dem kantischen Begriff von Raum und Zeit verhalten sich Vorstellung, anschauliche Vorstellung, reine Anschauung, wie Allgemeines, Besonderes, Einzelnes. (§. 43. Zusatz 1).

§. 146.

1. Der Begriff als das Allgemeine.

Wie muß das Allgemeine gedacht werden? Diese Frage bildet das Thema einer Menge logischer Streitigkeiten. In dem Begriff ist keine Bestimmung gesetzt, die nicht aus ihm selbst folgt. Also muß der Begriff gedacht werden, als der Grund, der alle Bestimmungen der Möglichkeit nach in sich enthält. In dieser Rücksicht nennen wir ihn das Allgemeine.

1. Vergleichen wir das Allgemeine in diesem Sinn mit dem Besonderen, so ist in diesem nichts enthalten, was nicht auch in jenem enthalten wäre; das Besondere verhält sich zum Allgemeinen, wie die Folge zum Grund, wie das Bestimmte zum Unbestimmten oder Bestimmbaren, wie die Form zur Materie, wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit. So erscheint dieses Verhältniß, ausgedrückt in Kategorien, die ihrem Werth nach unter diesem Verhältniß stehen. Aber so viel leuchtet sogleich ein, daß in keinem Falle das Allgemeine dem Inhalte nach ärmer sein kann, als das Besondere, daß darum der Satz der gewöhnlichen Logik nicht gelten darf: „je allgemeiner die Begriffe werden, um so inhaltsloser; je specieller sie werden, um so gehaltvoller; Allgemeinheit (Umfang) und Inhalt der Begriffe stehen in umgekehrtem Verhältniß." In Wahrheit ist im Besonderen nichts enthalten, was nicht im Allgemeinen auch enthalten (begründet) wäre. Das Allgemeine enthält als möglich, was im Besonderen als wirklich gesetzt ist. Da nun Möglichkeit und Wirklichkeit den Inhalt des Begriffs nicht treffen (wie Kant gründlich genug gezeigt hat), so enthält das Allgemeine denselben Inhalt als das Besondere. Und da im Besonderen gewisse Bestimmungen nur dadurch als wirklich gesetzt

werden, daß andere ausgeschlossen sind, die das Allgemeine ebenfalls als mögliche in sich schließt, so enthält das Allgemeine der Möglichkeit nach mehr Bestimmungen als das Besondere; es ist daher seinem Inhalt nach nicht ärmer als dieses, sondern im Gegentheil reicher.

2. Allerdings ist in einem gewissen Sinn das Allgemeine ärmer als das Besondere. Es ist weniger specificirt als dieses. Achtet man bloß auf die Bestimmungen, die im Allgemeinen wirklich gesetzt sind, so kann man solcher Bestimmungen nicht so viele aufzählen als im Besonderen. Aber dann nimmt man das Allgemeine nicht, sofern es ein Allgemeines, sondern sofern es selbst ein Besonderes ist, sofern es selbst gewisse Bestimmungen als wirklich gesetzte enthält. Man nimmt dann das Allgemeine nicht als das zu Specificirende, sondern als das Specificirte und läßt es damit unter den Begriff des Besonderen fallen. Auf diesem Standpunkt steht die formale Logik mit ihrem Urtheil über das Verhältniß des Allgemeinen und Besonderen. Indem sie bloß auf die Bestimmungen achtet, die wirklich gesetzt sind, sieht sie von denen ab, die als mögliche in dem Begriff liegen, und indem sie von diesen abstrahirt, so kommt sie zu einem abstract Allgemeinen, welches das wahrhaft Allgemeine nicht ist. Der Satz der formalen Logik: „je allgemeiner die Begriffe sind, um so ärmer ist ihr Inhalt,“ ist ein leeres Urtheil, denn er sagt im Grunde nichts anderes als: je weniger ein Begriff specificirt ist, um so weniger ist er specificirt.

3. Dieses abstract Allgemeine ist demnach nichts Anderes als ein Auszug aus dem Besonderen, es ist das Besondere mit Weglassung gewisser Bestimmungen, es ist nur privativ, nicht potentiell. Da nun der Begriff sich in demselben Maße verwirklicht, als er seine Bestimmungen setzt, so wird er in demselben Maße unwirklich gemacht, als ihm Bestimmungen entzogen

werden. Die Abstraction hebt darum die Wirklichkeit des Begriffs auf und giebt einen unwirklichen oder bloß subjectiven Begriff, eine gemachte Allgemeinheit, ein logisches Abstractum, das keine reelle, sondern nur eine nominelle Bedeutung hat. Diesem Allgemeinen gegenüber gilt der Satz der Nominalisten: universalia sunt nomina. Es ist eine bloße Theilvorstellung, die der Sache nicht gleichkommt und die Spinoza daher mit Recht für einen inadäquaten Begriff erklärt.

4. Je bestimmter die Begriffe sind, um so genauer sind sie unterschieden. Je mehr Bestimmungen man ihnen entzieht, um so weniger sind sie unterschieden, um so mehr stimmen sie überein. Wenn man die Bestimmungen wegläßt, in denen sich die Begriffe unterscheiden, so behält man nur diejenigen übrig, in denen sie übereinstimmen. Das logische Abstractum ist daher vielen Begriffen gemeinsam. Es gilt als deren gemeinschaftliches Prädicat. Da nun das Subject dem Prädicate untergeordnet ist, so begreift das gemeinschaftliche Prädicat viele Subjecte unter sich; darum sagt man von dem logischen Abstractum, daß es viele Begriffe unter sich fasse und nennt dieses Verhältniß die Quantität oder den Umfang des Begriffs. Je mehr Begriffe das logische Abstractum unter sich faßt, um so größer ist sein Umfang, seine Quantität, um so allgemeiner im Sinn der Abstraction ist der Begriff, um so geringer die Bestimmungen, die er als wirkliche in sich enthält, d. h. um so ärmer sein Inhalt. Daher der Satz der formalen Logik: je größer der Umfang eines Begriffs, um so geringer sein Inhalt; Umfang und Inhalt der Begriffe stehen in umgekehrtem Verhältniß.

5. Wir begreifen das Allgemeine als den Grund des Besonderen, als den Begriff, der alle seine Bestimmungen der Möglichkeit nach in sich enthält, als die wirksame Macht, welche diese

Bestimmungeu aus sich setzt und hervorbringt. Diese Allgemeinheit, welche die wahrhaft logische und begriffsgemäße ist, nennen wir im Unterschiede von dem abstract Allgemeinen das concret oder real Allgemeine, im Unterschiede von der gemachten Allgemeinheit, von dem logischen Abstractum, die erzeugende Allgemeinheit. Dieses Allgemeine entsteht nicht aus dem Besonderen, sondern das Besondere entsteht aus ihm. Es ist der Begriff als Grund oder die Gattung. Diesem Allgemeinen gegenüber gilt der Satz der Realisten: universalia sunt realia (§. 49. Nr. 3).

Zusatz. Derselbe Begriff kann als abstract Allgemeines und als concret Allgemeines gedacht werden. Es fragt sich, auf welche Art er richtig gedacht wird. Ich will diesen wichtigen Punkt an einem einfachen Beispiel deutlich machen. Ich nehme z. B. den Begriff des Vierecks. Wenn ich bei dem Quadrat davon absehe, daß es gleichseitig, rechtwinklig und Parallelogramm ist, so behalte ich nichts übrig als eine Figur mit vier Seiten: das abstracte Viereck. Wenn ich die Raumgröße als Fläche, als ebene begrenzte Fläche, als von vier Seiten begrenzte Fläche denke, so denke ich nichts als ein Viereck. Aber ich kann dieses Viereck nicht denken ohne zwei Paar gegenüberliegender Seiten; ich kann diese gegenüberliegenden Seiten nicht denken, ohne zu denken, daß sie entweder parallel oder nicht parallel sind, daß entweder ein Paar oder beide Paar parallel sind. Ich kann also das Viereck nicht denken, ohne in ihm die Möglichkeit auch des Parallelogramms vorzustellen; ich kann das Parallelogramm nicht denken, ohne zu denken, daß die anstoßenden Seiten Winkel bilden, die entweder rechte oder schiefe Winkel sind. Ich kann weder das rechtwinklige noch das schiefwinklige Parallelogramm denken, ohne zu denken, daß in beiden die anstoßenden Seiten entweder gleich oder ungleich sind. Denke ich im rechtwinkligen Parallelogramm die Gleichheit dieser Seiten, so denke ich Quadrat, im andern Fall Oblongum; denke

ich im schiefwinkligen Parallelogramm die Gleichheit dieser Seiten, so denke ich Rhombus, im andern Fall Rhomboid. Also kann ich das Viereck nicht denken, ohne zu denken, daß es sowohl Parallelogramm als Trapez und Trapezoid, daß es als Parallelogramm sowohl rechtwinklig als schiefwinklig, daß es als rechtwinkliges sowohl Quadrat als Oblongum, daß es als schiefwinkliges sowohl Rhombus als Rhomboid sein kann, und daß jedes wirkliche Viereck sich in einem dieser Fälle befindet. Das ist der wirklich allgemeine Begriff des Vierecks: der wahre Begriff desselben.

Was ist das abstracte Viereck? Ein Viereck, welches keine der Bestimmungen hat, in denen sich die besonderen Vierecke unterscheiden, sondern nur die Bestimmungen, in denen sie übereinstimmen: also ein Viereck, welches weder Quadrat noch Oblongum, weder Rhombus noch Rhomboid, weder Trapez noch Trapezoid ist. Was ist das für ein Viereck? Offenbar kein wirkliches. So ist der abstracte Begriff des Vierecks der unwirkliche Begriff desselben.

§. 147.

2. Der Begriff als das Besondere.

Das Allgemeine kann nur gedacht werden als seine Bestimmungen setzend, als sich specificirend und dadurch seinen Begriff verwirklichend. Es kann nicht bestimmungslos sein, sonst wäre es leer und ohne Inhalt, also nicht wirklich allgemein. Es kann nicht von Außen oder durch ein Anderes bestimmt werden, sonst hätte es ein Anderes außer sich und wäre also nicht wahrhaft allgemein. Es kann nur sich selbst bestimmen. Das Allgemeine, sofern es bestimmt ist, nennen wir das Besondere. Die Gattung, sofern sie bestimmt ist, nennen wir die Art. Die Art ist die besondere Gattung. Das Besondere ist das bestimmte oder specificirte Allgemeine.

1. Wie der Begriff des Besonderen gefaßt wird, hängt

davon ab, wie der Begriff des Allgemeinen gefaßt ist. Wird das Allgemeine gedacht, wie es gedacht werden muß, als der hervorbringende Grund des Besonderen, so ist dieses seine innere und nothwendige Bestimmung, die in der Natur des Allgemeinen enthalten und durch dieselbe vollkommen bedingt ist. Wird dagegen das Allgemeine abstract genommen, so werden in ihm nur die wenigen Bestimmungen gedacht, die es hat als wirklich gesetzte, aber nicht diejenigen, die nothwendig daraus folgen, so kann jede weitere Specification nur als eine äußere Zuthat erscheinen, als ein „Merkmal", das wir dem Begriff hinzufügen, so gilt das Besondere als eine durch uns gemachte Determination.

2. Das Besondere ist von dem Allgemeinen, die Art ist von der Gattung unterschieden. Worin besteht dieser Unterschied? Offenbar in dem, was die Species zur Species, die Art zur Art macht. Darum hat man den Unterschied, der das Besondere charakterisirt und von dem Allgemeinen unterscheidet, die *specifische Differenz* oder den *artbildenden Unterschied* (*διαφορὰ εἰδοποιός*) genannt. Wie man das Allgemeine auffaßt, so wird diese Differenz begriffen. Nimmt man das Allgemeine abstract, so wird das unterscheidende Merkmal von Außen hinzugefügt: dann unterscheidet sich das Besondere vom Allgemeinen darin, daß es mehr Merkmale hat als dieses. Das Plus ist auf Seiten des Besonderen. Nimmt man dagegen das Allgemeine concret als den erzeugenden Grund des Besonderen, so hat das Allgemeine im Besonderen eine seiner Bestimmungen gesetzt, indem es andere, die es als mögliche enthält, ausgeschlossen hat; dann unterscheidet sich das Besondere vom Allgemeinen darin, daß es *weniger* Möglichkeiten hat. Das Minus ist auf Seiten des Besonderen. Die Differenz zwischem dem Allgemeinen und Besonderen ist die Differenz der in

dem Allgemeinen enthaltenen Möglichkeiten. Diese Differenz fällt also in das Allgemeine selbst und das letztere kann ohne diese Differenz nicht gedacht werden; sie ist von dem Allgemeinen unabtrennbar (*διαφορὰ ἀχώριστος*). Wird dagegen die Bestimmung, die das Besondere ausmacht, dem Allgemeinen als „Merkmal“ von Außen hinzugefügt, so fällt die Differenz nicht in das Allgemeine, sie ist diesem gegenüber zufällig und davon abgesondert (*διαφορὰ χωριστή*).

3. Die Differenz zwischen dem Allgemeinen und Besonderen ist also, richtig betrachtet, die Differenz der in dem Allgemeinen enthaltenen Bestimmungen. Da nun das Allgemeine alle seine Bestimmungen setzt, jede gesetzte Bestimmung aber eine Specification des Allgemeinen oder ein Besonderes (Art) ist, so ist die wirkliche Differenz zwischen dem Allgemeinen und Besonderen die Differenz der Besondern oder die Differenz der Arten. Das Allgemeine schließt alle seine Bestimmungen in sich; die Besonderen, sofern sie different sind, schließen sich gegenseitig aus. Das Allgemeine ist der Inbegriff alles Besonderen, in ihm sind die besonderen Bestimmungen alle enthalten und verbunden: das Allgemeine bildet die **Conjunction** der Besonderen. Dagegen sind die Besonderen (Arten) von einander getrennt, jedes setzt seine Bestimmungen, indem es die der anderen ausschließt: dieses gegenseitige Verhältniß der Besonderen ist die **Disjunction**.

Zusatz 1. Worin besteht die Differenz zwischen Quadrat und Viereck? Nicht darin, daß es mehr Bestimmungen enthält, als das Viereck im Allgemeinen; nicht darin, daß diesem gewisse Merkmale hinzugefügt werden, die es nicht hat; sondern darin, daß das Quadrat eine Reihe von Bestimmungen ausschließt, die das Viereck seinem Begriff nach enthält. Das Quadrat ist ein besonderes Viereck. Es ist dieses besondere Viereck dadurch, daß es nicht Oblongum, Rhombus, Rhomboid, Trapez, Trapezoid ist.

So ist die Differenz zwischen Quadrat und Viereck im Allgemeinen gleich der Differenz zwischen dem Quadrat und den übrigen Arten der Vierecke. Das Viereck im Allgemeinen kann sowohl Quadrat als auch Oblongum, als Rhombus u. s. f. sein. Das ist die Conjunction der Besonderen im Allgemeinen. Das bestimmte wirkliche Viereck ist entweder Quadrat oder Oblongum oder Rhombus u. s. f. Das ist die Disjunction der Besonderen.

Zusatz 2. Die Differenz der Besonderen fällt in das Allgemeine; dieses geht in den Unterschied der Besonderen ein, indem es dieselben aus sich hervorbringt. Es theilt sich selbst ein, indem es sich specificirt und besondert. Das ist die innere, nothwendige, natürliche Eintheilung. Dagegen das abstract Allgemeine schließt jene Differenz von sich aus. Die Merkmale, durch die es specificirt wird, werden ihm von Außen hinzugefügt, durch diese Merkmale wird es eingetheilt. Das ist die äußere, zufällige, künstliche Eintheilung. Das logische Abstractum ist nichts anderes als eine Summe gemeinschaftlicher Merkmale. Diese werden gebildet durch Abstraction. Es ist der Rest, den man übrig behält, wenn man von den Begriffen die specifischen Differenzen abzieht. Dann werden die differenten Merkmale äußerlich hinzugethan und das Abstractum wird eingetheilt. Das ist die Kunst des Abstrahirens und Dividirens, der Divisionen und Subdivisionen, mit einem Worte der Mechanismus der formalen Logik. „Wenn ihr lernt Alles reduciren und gehörig classificiren!"

§. 148.

3. Der Begriff als das Einzelne.

Das Besondere ist das Allgemeine in seiner Determination; die Art ist die besondere (specificirte) Gattung. Also ist in dieser Determination das Besondere selbst wieder ein Allgemeines, die Art selbst wieder Gattung. Ist das Besondere aber selbst allgemei=

ner Natur, so enthält es Bestimmungen in sich, die als solche noch nicht gesetzt sind, aber gesetzt sein wollen. Also muß sich das Besondere selbst wieder besondern oder specificiren; die Gattung theilt sich in Arten, die Art in Unterarten. Das Besondere muß demnach gedacht werden nicht als die vollendete, sondern als die fortschreitende Specification des Allgemeinen. Das Allgemeine selbst muß gedacht werden als begriffen in einer fortschreitenden und zunehmenden Besonderung und Selbstspecification.

1. Wenn diese Besonderung ins Endlose fortgeht, ohne sich je zu vollenden, wenn die Arten sich immer wieder in neue Arten spalten, die wieder in Arten zerfallen, so löst sich das Allgemeine auf in einen endlosen Progreß, in dem immer wieder neue Bestimmungen hervortreten, die gesetzt sein wollen. Wenn aber die Reihe der zu setzenden Bestimmungen sich nie vollendet, so ist ein Begriff, der alle Bestimmungen in sich schließt, unmöglich, so giebt es nichts Allgemeines. Der endlose Progreß widerspricht dem Denken; er widerspricht hier insbesondere dem Begriff des Allgemeinen.

2. Also fordert dieser Begriff die Vollendung der Specification. Es ist auch leicht zu sehen, wo diese Besonderung ihr Ziel erreicht. Da nämlich das Allgemeine gedacht werden muß als fortschreitende und zunehmende Selbstspecification, da es also mit jedem Schritte sich mehr specialisirt und gleichsam mehr zuspitzt, so muß die Besonderung des Allgemeinen zuletzt in eine Spitze auslaufen, die nicht weiter specificirt werden kann. In diesem Punkte hat das Allgemeine seine Bestimmungen erschöpft, hier hat es seine Specification und damit sich selbst vollendet. Diese Besonderheit, in welcher das Allgemeine vollkommen und durchgängig bestimmt ist, nennen wir das Einzelne. Diese Art, die sich nicht mehr in Unterarten theilen läßt, nennen wir das Individuum.

3. Das Allgemeine wird begriffen als sich specificirend. Diese Besonderung ist vollendet im Individuum. Das Einzelne kann sich nicht mehr besondern, es kann nicht specieller werden als es ist. [Von einer „Individualisirung des Einzelnen“ zu reden, ist einer jener Widersprüche, die in das Reich des Unsinns gehören und darum auch nur in diesem stark bevölkerten Reiche vorkommen.] Wenn nun das Allgemeine nur so weit reicht, als die Möglichkeit der Specification, diese Möglichkeit aber im Individuum aufgehoben ist, so erscheint das Einzelne als das Nicht-Allgemeine, als dessen Gegentheil und Verneinung, so erscheint auch das Allgemeine als das Gegentheil und die Verneinung des Einzelnen, und das Allgemeine und Einzelne verhalten sich dann als contradictorische Gegentheile, wie A und NichtA. Ist nun das Allgemeine im Gegensatz zum Einzelnen das abstract Allgemeine (die Summe der gemeinschaftlichen Merkmale), so wollen wir das Einzelne im Gegensatz zum Allgemeinen das abstract Einzelne nennen. Wird das Allgemeine abstract gefaßt, so gilt dasselbe auch von dem Begriff des Einzelnen. Gelten die Begriffe für abstracte Allgemeinheiten, so muß das Einzelne als solches für etwas gelten, von dem es keinen Begriff giebt; die abstracte Einzelnheit erscheint darum als begrifflos. Wird das Begreifen dem Abstrahiren gleichgesetzt, so ist es von beiden Seiten begrenzt: durch solche Vorstellungen, von denen nichts mehr abstrahirt werden kann, und durch solche, von denen noch nichts abstrahirt worden ist. Die Grenze nach oben ist die leere, inhaltslose Allgemeinheit, die gar keine Merkmale mehr hat; die Grenze nach unten ist die durchgängig bestimmte Einzelnheit, die unendlich viel Merkmale enthält.

4. In Wahrheit ist das Allgemeine nicht abstract, sondern concret. In Wahrheit wird im Besondern nichts Anderes specificirt als das Allgemeine, darum nennen wir die Besonderung

die Selbstspecification des Allgemeinen, weil dieses der alleinige Grund und zugleich die alleinige Ursache des Besonderen ist. Diese Besonderung ist im Einzelnen vollendet. Darum ist das Einzelne nicht die Verneinung, sondern die Verwirklichung des Allgemeinen. Dieses ist im Einzelnen so wenig verneint, als die Möglichkeit in der Wirklichkeit. Der Satz: „das Einzelne ist nicht allgemein" ist ebenso sophistisch und ebenso ungereimt, als wenn man urtheilen wollte: „das Wirkliche ist nicht möglich." Der concreten Allgemeinheit entspricht die concrete Einzelnheit, die in ihrer besonderen Art selbst allgemeiner Natur ist. In dieser Einzelnheit ist das Allgemeine erfüllt. In ihr ist es wirklich. Darum können wir das Einzelne auch als das wirklich Allgemeine bezeichnen.

Wir haben das Allgemeine als Selbstverwirklichung begriffen; es enthält die besonderen Bestimmungen nicht bloß in sich, sondern bringt sie aus sich hervor, es specificirt sich selbst; es ist subjectiver Natur. Nun ist das Selbst nur wirklich als dieses Einzelne, als dieses einzelne Subject. Darum muß das Allgemeine in die Einzelnheit eingehen; darum muß sich die Gattung individualisiren. Wo bliebe das Selbst, wenn es kein Einzelnes wäre? Wo bliebe das Allgemeine, wenn es nicht sich besonderte, wenn es kein Selbst wäre? Darum ist das Einzelne in Wahrheit das Allgemeine selbst. Darum ist der wirkliche Begriff die allgemeine Einzelnheit, das concrete Subject.

5. Die Differenz des Allgemeinen und Besonderen war die Differenz der Besonderen; die Differenz zwischen Gattung und Art war die Differenz der Arten. Diese Differenz setzt sich fort, so lange die artbildenden Unterschiede dauern, so lange die Arten sich wieder in Arten spalten. Das Individuum hat keine Unterart. Das Einzelne läßt sich nicht mehr besondern. Also

ist im Einzelnen die Differenz der Besonderen, im Individuum die Differenz der Arten zu Ende. Diese Differenz hört hier auf; mit ihr die Differenz des Allgemeinen und Besonderen, der Gattung und Art. Diese Differenz ist hier ausgeglichen und damit aufgehoben. Die Individuen (derselben nächsten Gattung) sind daher nicht mehr verschiedene Arten, sondern gleichartige Subjecte. So hebt sich im Einzelnen die Differenz des Allgemeinen und Besonderen auf; wir begreifen daher das Einzelne als die Einheit des Allgemeinen und Besonderen. Gerade darum nennen wir es concrete Einzelnheit oder Subjectivität. Für die formale Logik fällt das Allgemeine und Einzelne in der größten Differenz auseinander; für uns fällt diese Differenz im Begriffe des Einzelnen in denselben Punkt.

§. 149.

Der Begriff des Einzelnen.

Die Begriffsbestimmung.

Wie also muß das Einzelne gedacht werden? Es muß begriffen werden aus dem Besonderen als seiner nächsten Gattung, die selbst begriffen werden muß aus dem Allgemeinen als ihrem Grunde. Das Einzelne will gedacht sein als das Allgemeine in seiner vollkommen bestimmten Besonderung. Der Begriff des Einzelnen ist daher gleich diesen Bestimmungen des Allgemeinen und Besonderen, durch die er vollkommen erklärt wird. Diese Gleichung nennen wir die Definition oder Begriffsbestimmung. Die Definition geht vom Allgemeinen zum Besonderen; sie ist mithin specificirend. Sie schreitet in dieser Specification genau und stetig vorwärts, indem sie vom Allgemeinen zum Besonderen die Mittelglieder durchläuft und eine Reihe bildet, in der jedes vorhergehende Glied sich zu dem fol-

genden verhält, wie die nächste Allgemeinheit zu ihrer nächsten Besonderheit: sie ist mithin in ihrer Specification vollständig und in ihrem Fortschritt stetig. Sie begreift jede Bestimmung aus der nächsten Allgemeinheit als ihrem Grunde: sie ist mithin in dem Setzen der Bestimmungen durchaus genetisch. (§. 43.) Eine solche Definition, welche die Begriffsbestimmungen in begriffsgemäßer Ordnung genetisch setzt oder entstehen läßt, nennen wir Begriffsentwicklung.

Der Begriff des Einzelnen wird gedacht, indem er entwickelt wird. Alle Bestimmungen, die in dieser Entwicklung gesetzt werden, sind seine Prädicate; er ist deren Subject. Der Begriff als das Subject seiner Prädicate ist das Urtheil. Nun wird jede Begriffsbestimmung genetisch gesetzt, d. h. sie ist vermittelt oder begründet. Der Begriff als das Subject vermittelter (begründeter) Prädicate ist das vermittelte (begründete) Urtheil oder der Schluß. Also ist die Begriffsbestimmung nothwendig Urtheil und Schluß. Oder der Begriff muß als Urtheil und Schluß gedacht werden. Was nothwendig gedacht werden muß, ist Kategorie. Darum sind Urtheil und Schluß nicht bloß willkürliche oder bloß subjective Denkoperationen, sondern nothwendige Formen der Begriffsbestimmung. Der Begriff wird nicht bloß im Urtheil, sondern selbst als Urtheil gedacht, wie denn auch in jedem wirklichen Begriffe so viele Urtheile enthalten sind.

§. 150.

Die Begriffsbestimmung als Urtheil.

Wir nehmen das Urtheil als Begriffsbestimmung, als nothwendige Form der Begriffsentwicklung, als eine Bedingung der Definition, und erklären damit in Rücksicht auf die Lehre vom Urtheil unsere Aufgabe und unseren Gesichtspunkt. Wir handeln nur

von den Urtheilen, die gedacht werden müssen, die einen nothwendigen Inhalt, einen wirklichen Erkenntnißwerth haben, die genau in der Richtung liegen, deren Ziel die Definition ist. Es mag andere Urtheile geben, die auch gedacht werden können, die der äußeren Form nach möglich sind, die aber gar keinen Erkenntnißwerth haben, gar nichts zur wirklichen Begriffsbestimmung beitragen: diese Urtheile sind uns an dieser Stelle werthlos und müssen es sein. Unsere Frage heißt: welches sind die Urtheile, in denen der Begriff gedacht werden muß? Welches sind die Urtheile, die zur Definition dienen? Je bedeutungsvoller und mächtiger das Urtheil in dieser Rücksicht ist, um so größer ist sein Erkenntnißwerth, um so entwickelter ist seine Form. Wenn durch das bloße Urtheil als solches die wirkliche Begriffsbestimmung nicht ausgemacht und vollendet werden kann, so werden wir hier den Mangel entdecken, der dem Urtheil anhaftet; so werden wir daraus die Einsicht lösen, daß die Aufgabe des Urtheils durch das Urtheil allein nicht gelöst werden kann, und es wird sich zeigen, welche weitere Lösung diese Aufgabe fordert. Diese Untersuchung nennen wir die Entwicklung der Urtheile.

1. Die formale Logik (nicht die aristotelische) sieht von dem Erkenntnißwerth der Urtheile geflissentlich ab und beschäftigt sich bloß mit der formalen Möglichkeit der Urtheile. Sie hat gefunden, daß in Rücksicht auf das Prädicat jedem Urtheil eine bestimmte Qualität, in Rücksicht auf das Subject eine bestimmte Quantität, in Rücksicht auf die Copula eine bestimmte Modalität, in Rücksicht auf das Verhältniß zwischen Subject und Prädicat eine bestimmte Relation zukommt. Sie hat unterschieden, welche Arten der Qualität, Quantität, Modalität, Relation des Urtheils möglich sind, und demnach eine Reihe von Urtheilsformen aufgezählt: das positive, negative, unend-

liche; das allgemeine, besondere, einzelne; das assertorische, problematische, apodiktische; das kategorische, hypothetische, disjunctive Urtheil. Sie hat dann mit besonderem Eifer versucht, die Urtheilsformen durch Zusammensetzung zu vervielfältigen; und auf diese Weise ist die Lehre vom Urtheil in eine unfruchtbare und öde Breite ausgedehnt worden. Dagegen hat man neuerdings von verschiedenen Seiten bemerkt, daß viele dieser Unterschiede gar nicht mehr in die logische Form, sondern nur in den grammatischen oder rhetorischen Ausdruck fallen, und unter diesem Gesichtspunkt hat man versucht, die Urtheilsformen zu vereinfachen. Wenn sich z. B. das kategorische Urtheil auch hypothetisch ausdrücken läßt, warum das hypothetische Urtheil noch vom kategorischen unterscheiden? Wenn sich das particulare Urtheil durch eine andere Wortform sogleich in ein universelles verwandeln läßt, warum das particulare Urtheil noch unterscheiden vom universellen? Mit solchen Einwürfen will man die Urtheilsformen, womit die formale Logik eine Art Ueberschwemmung angerichtet hat, in die Enge treiben.

2. Der wesentliche Mangel ist, daß die formale Logik keine Möglichkeit und keinen Probirstein hat, die Werthe der Urtheile zu unterscheiden. Ich nehme z. B. die beiden Urtheile: „das Quadrat ist weiß" und „das Quadrat ist ein Parallelogramm;" ich will, daß mir die formale Logik diese beiden Urtheile wie zwei Exemplare, die ich ihr vorlege, bestimme und auseinanderhalte. Ihre Erklärung lautet: „beide Urtheile sind ihrer Qualität nach positiv, ihrer Quantität nach unbestimmt, ihrer Modalität nach assertorisch, ihrer Relation nach kategorisch." Für die formale Logik wiegen also diese beiden Urtheile in der vorgelegten Form gleich, sie kann sie nicht unterscheiden; und doch wird durch das erste von dem Begriff der Sache gar nichts erkannt, durch das zweite dagegen wird dieser Begriff bestimmt.

Jede Definition des Quadrats, in der das Prädicat weiß vorkommt, ist falsch. Jede Definition des Quadrats, in welcher der Begriff Parallelogramm nicht vorkommt, ist falsch. Für die formale Logik sind die beiden Urtheile nicht unterschieden, die ihrem Erkenntnißwerthe nach so weit unterschieden sind, daß mit dem ersten Urtheile gar nichts von der Sache und mit dem zweiten die Sache ihrem Wesen nach begriffen ist.

3. Die hegel'sche Logik hatte diesen Mangel richtig erkannt; sie wollte ihn wegräumen, indem sie die Lehre vom Urtheil mit der dialektischen Methode zu durchdringen suchte. Eine Entwicklung der Urtheilsformen giebt zugleich eine genaue Unterscheidung ihrer Erkenntnißwerthe. Also die Urtheilsformen sollten entwickelt werden. Welche wurden entwickelt? Dieselben, welche die formale Logik aufführt. Wie bei Kant die gewöhnliche Logik mit ihren Urtheilsformen als Leitfaden diente zur Auffindung der Kategorien, so diente sie bei Hegel und seiner Schule als Leitfaden zur Entwicklung der Urtheile. Die Urtheilsformen der gewöhnlichen Logik werden als Material aufgenommen, und dieses Material wird jetzt durch die dialektische Methode gestaltet. Aus der Tafel oder dem Kataloge der Urtheilsformen wird jetzt eine Stufenreihe. Die formale Logik unterscheidet Urtheile der Qualität, Quantität, Modalität, Relation. Die hegel'sche Logik unterscheidet als die Hauptstufen der Begriffsentwicklung Sein, Wesen, Begriff. Dieselbe Unterscheidung fordert die Entwicklung der Urtheile. So unterscheidet diese Logik Urtheile des Seins, des Wesens, des Begriffs. Das ist die Form, in welche das gegebene und überkommene Material der Urtheilsformen aufgehen muß, wo möglich ohne Rest. Die Urtheile der Qualität (nach altem Namen) werden entwickelt als Urtheile des Seins oder des Daseins (der Unmittelbarkeit), die der Quantität als Urtheile des Wesens

oder der Reflexion. Was aber geschieht mit den noch übrigen Urtheilsformen der Modalität und Relation? Entweder sie müssen getrennt werden, wie sie in der formalen Logik getrennt sind, oder man muß sie vereinigen und zusammen aufgehen lassen in die dritte noch übrige Entwicklungsstufe der Urtheile: in die Urtheile des Begriffs. Hegel hat sie getrennt. Er unterscheidet, gegen das Schema seiner Methode und offenbar von dem Vorbilde der formalen Logik bestimmt, vier Entwicklungsformen der Urtheile. Zu den Urtheilen des Daseins (positives, negatives, unendliches Urtheil) und der Reflexion (singulares, particulares, universelles Urtheil) fügt er die Urtheile der Nothwendigkeit und des Begriffs. Die Urtheile der Relation nach kantischem Namen sind bei ihm die Urtheile der Nothwendigkeit (das kategorische, hypothetische, disjunctive). Die Urtheile der Modalität nach altem Namen sind bei ihm die des Begriffs (das assertorische, problematische, apodiktische). Erdmann läßt die Urtheile der Modalität und Relation zusammen in die Urtheile des Begriffs aufgehen. Er unterscheidet das unmittelbare, wesentliche, begründete oder vollständige Begriffsurtheil (Urtheil der Freiheit). Das erste ist kategorisch und assertorisch, das zweite hypothetisch und problematisch (doch heißt es zugleich Urtheil der Nothwendigkeit oder Zwangsurtheil), das dritte ist disjunctiv und apodiktisch.

4. Man sieht sogleich, daß an dieser Stelle die hegel'sche Logik vollkommen beherrscht ist von dem Ansehen der formalen Logik. Diese ist hier das Vorbild, dem sie folgt; sie hält die Leine, an der hier die hegel'sche Logik schwimmt. Offenbar hat die letztere die Probe ihrer Rechnung so gemacht: die Urtheile sind vollständig entwickelt, wenn alle Urtheilsformen, welche die gewöhnliche Logik an die Hand giebt, dialektisch untergebracht sind. Sie geräth darüber in Widerspruch mit ihren eigenen

Begriffen. Die Urtheile der Modalität sind die der Möglichkeit, Wirklichkeit (Thatsächlichkeit), Nothwendigkeit. Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit sind Kategorien der Wirklichkeit, also des Wesens. Wie kommen diese Urtheile dazu, Urtheile des Begriffs zu heißen? Das disjunctive Verhältniß erklärt sich aus dem Begriff der Besonderen (der Arten), der selbst aus dem des Allgemeinen erklärt sein will: dieses Verhältniß folgt aus dem Wesen des Begriffs. Wie kommt das disjunctive Urtheil dazu, als Urtheil der Nothwendigkeit zu gelten im Unterschiede von den Urtheilen des Begriffs? Mit einem Worte: die hegel'sche Logik und die formale haben sich hier in einander verwirrt, und in dieser Verwirrung hat die Lehre vom Urtheil keineswegs an Klarheit und Einfachheit gewonnen. Ich muß diesen Vorwurf um so stärker hervorheben, weil meine eigene frühere Entwicklung der Lehre vom Urtheil davon betroffen wird.

§. 151.

1. Das Urtheil der einfachen Subsumtion.

Das kategorische und positive Urtheil.

Das Urtheil ist Begriffsbestimmung. Der Begriff mußte gedacht werden als das Einzelne und dieses als die (vollkommen bestimmte) Besonderung des Allgemeinen. Darum ist die erste und einfachste Form des Urtheils die Bestimmung des Einzelnen durch das Allgemeine. Das Einzelne ist Subject, das Allgemeine ist dessen Prädicat. Die Formel heißt: das Einzelne ist das Allgemeine (E = A); es ist das Allgemeine, das die Beschaffenheit des Einzelnen ausmacht. Wir wollen dieses Urtheil, welches das erste Element jeder Definition bildet, das kategorische nennen. Es ist die einfache Subsumtion des Begriffs

unter seine Gattung, des Einzelnen unter seinen Begriff. Ich bestimme einen Begriff, indem ich zunächst erkläre, was er im Allgemeinen ist. Dies geschieht im kategorischen Urtheil, das sich als einfache Bejahung ausspricht.

Zusatz. Man kann dieses Urtheil auch das der (einfachen) Bestimmung oder Subsumtion nennen. Es kann in dieser seiner einfachen Form nur bejahend sein. Denn ich bestimme einen Begriff durch das, was er ist, nicht durch das, was er nicht ist. Einen Begriff bestimmen heißt ihn qualificiren. Darum kann diese Begriffsbestimmung auch das Urtheil der Qualität heißen. Der Begriff wird nicht durch jedes beliebige Prädicat qualificirt, sondern nur durch ein solches, das sein allgemeines Wesen ausdrückt. So wird das Quadrat nicht qualificirt durch die Farbe oder das Material, aus dem es besteht (denn weder die Kreide noch die Weiße machen das Quadrat zum Quadrat), sondern durch seine räumliche Configuration. So wird die Erkenntniß nicht qualificirt, wenn ich sage, „sie ist schwierig," wohl aber, wenn ich sage: „sie ist ein Urtheil."

§. 152.

2. Das Urtheil der Specification oder Eintheilung.

A. Das negative und unendliche Urtheil.

Das Einzelne ist das Allgemeine. Offenbar faßt das Allgemeine mehr in sich als nur dieses bestimmte Subject. Das Prädicat in dem obigen Urtheil ist für das Subject zu weit. Eine zu weite Bestimmung ist nicht genau, sie ist nicht bestimmt genug, sie ist also unbestimmt. Hier ist der Mangel dieser ersten und einfachsten Form des Urtheils. Eine Begriffsbestimmung, die nicht bestimmt ist, enthält ein Problem, welches nicht dadurch gelöst wird, daß ich die gesetzte Bestimmung aufhebe, sondern nur dadurch, daß ich sie näher bestimme. Dies geschieht

in einer neuen und höheren Urtheilsform. Jede Definition erklärt den Begriff durch die Gattung und die specifische Differenz. Wenn sie den Begriff durch die Gattung ohne die specifische Differenz erklärt, so ist sie allemal zu weit.

1. Die nähere Bestimmung kann nur geschehen durch eine Unterscheidung oder Theilung des Allgemeinen d. h. durch ein divisives Urtheil. Das Allgemeine enthält alle Besonderheiten in sich; das Einzelne nicht, es ist diese Besonderheit. Es giebt also in dem Allgemeinen Bestimmungen, die dem Einzelnen nicht zukommen, die das Einzelne von sich ausschließt. In dem Urtheil „das Einzelne ist das Allgemeine" wird dem Einzelnen keine der Bestimmungen abgesprochen, die in dem Allgemeinen enthalten sind. Eben darin lag die Unbestimmtheit. Also wird das Einzelne näher bestimmt, wenn das Allgemeine als sein Prädicat eingeschränkt, d. h. wenn ihm gewisse Bestimmungen des Allgemeinen abgesprochen werden: dies geschieht im negativen Urtheil. Es ist dieses oder jenes Besondere nicht (E nicht = B). Das Quadrat ist kein Trapez. Die Erkenntniß ist kein ästhetisches Urtheil.

Aber das negative Urtheil nimmt nur diese oder jene Bestimmung des Allgemeinen von dem Gebiete des Einzelnen aus; es giebt noch andere Bestimmungen, die auszunehmen wären und in dem negativen Urtheile nicht verneint sind. Die Grenze zwischen dem, was das Einzelne ist, und dem, was es nicht ist, wird in dem negativen Urtheil nicht genau und vollständig gezogen. Also ist auch das negative Urtheil in Rücksicht auf das Einzelne unvollständig und unbestimmt.

2. Die negative Bestimmung ist erst dann vollständig und genau, wenn alle Bestimmungen, die das Einzelne von sich ausschließt, demselben abgesprochen werden, oder, was dasselbe heißt, wenn die Negation aller dieser Bestimmungen dem Ein-

zelnen zugesprochen wird. Es ist das Allgemeine mit Ausnahme aller der Bestimmungen, die ihm (dem Einzelnen) nicht zukommen. Können wir alle diese Bestimmungen in einen Begriff zusammenfassen, so ist das Einzelne genau bestimmt durch die Negation dieses Begriffs. Denken wir uns das Allgemeine in zwei Gebiete gesondert, von denen das eine genau dem Begriff des Einzelnen gleichkommt, das andere dagegen alle übrigen Bestimmungen in sich schließt, so ist das Einzelne gleich dem Allgemeinen nach Abzug dieser zweiten Sphäre; es ist genau dieser Rest. Es ist, was die zweite Sphäre nicht ist. Nenne ich den Inbegriff dieser Bestimmungen B, so ist das Einzelne gleich NichtB (E = NichtB oder E = E). Ich weiß, was der Begriff nicht ist; ich weiß dadurch noch nicht, was er ist. Der Inbegriff aller der Bestimmungen, die dem Einzelnen nicht zukommen, ist nur im Allgemeinen bestimmt und nur negativ. Was ist die Totalität dieser Bestimmungen? Sie ist Alles, was E nicht ist, also NichtE. Das Allgemeine sondert sich in die beiden Gebiete, die alle seine Besonderheiten in sich schließen: E und NichtE. Wenn ich genau wüßte, was NichtE im Einzelnen ist, so würde ich E bestimmen können. Aber um NichtE im Einzelnen bestimmen zu können, müßte ich wissen, was E ist. Und eben dies ist das zu lösende Problem. Was ist E? Das Allgemeine nach Abzug alles NichtE. Was also ist NichtE? Das Allgemeine nach Abzug von E. Also was ist E? Wir stehen wieder bei der ersten Frage. Man hat dieses Urtheil, das E durch das contradictorische Gegentheil von NichtE bestimmt, das unendliche oder unbestimmte genannt. In der negativen Form (die Negation trifft hier das Prädicat) heißt die Erklärung: E ist Alles das nicht, was es nicht ist. In der positiven: E ist das, was es ist (E=E). Diese zweite Form heißt das identische Urtheil. (Das Problem der Definition.)

3. Das identische Urtheil enthält von neuem die Frage: was ist E? Das kategorische Urtheil hat seine Gattung bestimmt, nichts weiter. Das negative Urtheil hat diese oder jene Bestimmung von dem Begriffe E ausgeschlossen. Es giebt Bestimmungen, die zu A, aber nicht zu E gehören. Also muß A näher bestimmt werden. Das unendliche Urtheil hat die Grenze vollständig gezogen, indem es alle Bestimmungen, die zu A, aber nicht zu E gehören, von dem letzteren ausgeschlossen hat. Hier entsteht die Frage: welches sind diese Bestimmungen? So lange das Allgemeine nur durch E und NichtE bestimmt ist, liegen seine Bestimmungen im Unklaren und es bleibt selbst unbestimmt. Die Aufgabe der näheren Bestimmung des Allgemeinen fordert eine positive und vollständige Lösung.

Zusatz. Das kategorische Urtheil erklärt: das Quadrat ist ein Viereck, das Quadrat ist ein Parallelogramm. Das negative Urtheil giebt eine einschränkende Bestimmung: das Quadrat ist ein Viereck, welches kein Trapez ist. Das Quadrat ist ein Parallelogramm, welches kein Rhombus ist. Das unendliche Urtheil faßt alle Vierecke, welche NichtQuadrate sind, in einen Begriff und bestimmt das Quadrat durch die Verneinung dieses Begriffs. Das Quadrat ist ein Viereck, welches kein NichtQuadrat ist. Offenbar setzen das negative und unendliche Urtheil eine Unterscheidung oder Besonderung des Allgemeinen voraus: sie beruhen auf dessen unbestimmter Specification. Daher das unbestimmte Urtheil.

§. 153.

B. Das divisive Urtheil.

Das allgemeine und particulare Urtheil.

Das Allgemeine wird nur dadurch specificirt, daß die in ihm enthaltenen differenten Bestimmungen dargelegt und das Allgemeine selbst in allen seinen Besonderheiten auseinanderge-

setzt wird. Diese Auseinandersetzung geschieht in dem wirklich specificirenden oder divisiven (eintheilenden) Urtheile. Das Allgemeine ist gleich dem Inbegriff aller seiner Bestimmungen oder Besonderheiten; die Gattung ist gleich dem Inbegriff aller ihrer Arten. (A = B. C. D . . .)

1. Das Allgemeine als der Inbegriff alles Besonderen, die Gattung als der Inbegriff aller Arten ist die Allheit. Die Besonderen fallen sämmtlich ihrem ganzen Inhalt nach in das Allgemeine. Die Frage heißt: was ist das Allgemeine? Es ist die gesammte Reihe aller seiner Besonderheiten. Was also ist das Besondere? Es ist seinem ganzen Inhalt nach das Allgemeine. Alles Besondere, also auch jedes Einzelne, ist das Allgemeine. Diese Bestimmung giebt das allgemeine Urtheil (Urtheil der Allheit), in welchem das singulare oder einzelne Urtheil mitenthalten ist.

2. Aber die Besonderen (Arten) schließen sich gegenseitig aus, denn sie sind different. Vergleichen wir die gesammte Reihe der Besonderen mit einem ihrer Glieder, so ist in diesem nicht die ganze Reihe, sondern nur ein Theil derselben enthalten. Da nun die ganze Reihe gleich ist dem Allgemeinen, so ist das Allgemeine nicht seinem ganzen Inhalt nach, nicht in allen seinen Bestimmungen in einer Besonderheit enthalten, sondern nur mit einem Theil seiner Bestimmungen. Das Urtheil der Allheit theilt sich. Nicht alle A sind B, sondern einige A sind B. Diese Bestimmung giebt das particulare Urtheil. Das Einzelne ist das Allgemeine. Das Allgemeine dagegen erfüllt nur in einem Theil seiner Bestimmungen den Begriff des Einzelnen (Einige A = B). Also entsteht die Frage: in welchem Theil seiner Bestimmungen erfüllt das Allgemeine den Begriff des Einzelnen? Das Einzelne ist das Allgemeine in einer bestimmten Besonderheit. Die Frage ist: in welcher Besonderheit?

Zusatz 1. Das allgemeine und particulare Urtheil (die Urtheile der Quantität nach altem Namen) sind Formen des divisiven Urtheils, sie sind die beiden Seiten desselben; wie schon die alte Logik richtig bemerkt hat, daß das particular bejahende Urtheil die Umkehrung des allgemein bejahenden ist. Der allgemeine Begriff des Vierecks unterscheidet sich in Parallelogramme, Trapeze, Trapezoide. Alle Parallelogramme, Trapeze, Trapezoide sind Vierecke. Nicht alle Vierecke (einige Vierecke) sind Parallelogramme. Alle Erkenntnisse sind Urtheile. Nicht alle Urtheile sind Erkenntnisse. Einige Urtheile sind Erkenntnisse. Welche?

Zusatz 2. Das divisive Urtheil ist wohl zu unterscheiden von dem disjunctiven. Ich bemerke diesen Unterschied ausdrücklich, weil ich gefunden habe, daß man ihn übersehen und dadurch die Sache verwirrt hat. Das disjunctive Urtheil ist ein Urtheil der Subsumtion, nicht der Eintheilung. Das divisive und disjunctive Urtheil unterscheiden sich darin, daß in dem ersten das Subject die Gattung oder das Allgemeine ist, in dem zweiten dagegen das Besondere oder Einzelne. Die Grundform des divisiven Urtheils erklärt: die Gattung ist gleich dem Inbegriff aller ihrer Arten (der Inbegriff aller Arten ist gleich der Gattung), die Form dieses Urtheils ist conjunctiv, nicht disjunctiv (§. 147. Nr. 3.).

§. 154.

3. Das Urtheil der vollständigen Subsumtion.

Das disjunctive Urtheil.

Das Einzelne ist das Allgemeine. So weit reicht das kategorische Urtheil. Es ist in demselben Maße unbestimmt, als das Allgemeine mehr enthält als das Einzelne. Was also ist das Allgemeine? Das ist die nächste Frage. Sie wird gelöst durch das Urtheil der Specification. Diese Specification ist unbestimmt, so lange sie nur negativ ist. Es giebt im Allgemeinen Bestimmungen, die dem Einzelnen nicht zukommen. Dies sagt

das negative Urtheil. Es giebt im Allgemeinen einen Inbegriff von Bestimmungen, der Alles enthält, was das Einzelne nicht ist: einen Inbegriff, nach dessen Abzug von dem Allgemeinen dieses dem Einzelnen gleich ist. Dies sagt das unendliche (identische) Urtheil. Welches also sind die Bestimmungen des Allgemeinen? Diese Frage wird gelöst durch die positive und vollständige Specification. Diese Lösung giebt das divisive Urtheil. Es erklärt das Allgemeine durch alle seine Besonderheiten. Alles Besondere (jedes Einzelne) ist das Allgemeine: sagt das universelle Urtheil. Das Allgemeine ist nur in einer bestimmten Besonderung das Einzelne, fügt einschränkend das particulare Urtheil hinzu. Die Frage heißt: in welcher seiner Besonderheiten erfüllt das Allgemeine den Begriff des Einzelnen?

1. Diese Frage wird gelöst durch die Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine, aber nicht mehr durch die einfache Subsumtion, welche unbestimmt war, sondern durch die bestimmte, d. h. durch die Subsumtion des Einzelnen unter das specificirte, in allen seinen Bestimmungen auseinandergesetzte Allgemeine. E = A: so sagt die einfache Subsumtion (das kategorische Urtheil). Was ist A? A ist B. C. D: so sagt die Specification (das divisive Urtheil). Diesen Bestimmungen (den Prädicaten des divisiven Urtheils) muß das Einzelne subsumirt werden. Nun sind diese Bestimmungen different und schließen sich gegenseitig aus. Was unter die eine fällt, fällt nicht unter die andere. Also erklärt die bestimmte und vollständige Subsumtion: E ist entweder B oder C oder D. Diese Bestimmung giebt das disjunctive Urtheil. Die Frage heißt: Was ist E? Ist es B oder C oder D?

2. Diese Frage kann nur dadurch wirklich gelöst werden, daß gezeigt wird, welche der gegebenen Bestimmungen dem Begriffe zukömmt, oder welche ihm nicht zukömmt. Diese Specifi-

cation ist nur möglich durch den Schluß. Das Problem, welches im disjunctiven Urtheil enthalten ist, kann nur durch den Schluß ausgemacht werden. (E ist entweder B oder C oder D. Nun ist es B; also ist es weder C noch D. Oder es ist weder C noch D, also ist es B.) Es leuchtet demnach ein, daß wir die vollständige Begriffsbestimmung in der Form des Urtheils nicht erreichen können; daß wir an der Stelle sind, wo das Urtheil zum Schluße drängt; daß die höchste Entwicklungsform des Urtheils im disjunctiven Urtheile besteht. Auch können wir deutlich voraussehen, daß die höchste Form des Schlusses der disjunctive Schluß sein wird.

Zusatz. Das disjunctive Urtheil enthält alle früheren Formen der Urtheile in sich. Es ist ein Urtheil der Subsumtion, bedingt durch ein Urtheil der Specification. Es enthält die Bestimmung, welche den Begriff ausmacht (das bejahende Urtheil), und zugleich enthält es Bestimmungen, die ihm widersprechen (negatives Urtheil); es enthält alle Bestimmungen, die der Begriff ausschließt (unendliches Urtheil). Es enthält die Bestimmung, unter welche der Begriff seinem ganzen Inhalt nach fällt (allgemeines Urtheil); zugleich enthält es in seinen Prädicaten die Specification eines Allgemeinen, das nicht seinem ganzen Inhalt nach mit dem besondern Begriff zusammenfällt (particulares Urtheil).

Das kategorische Urtheil bildet das erste Element jeder Definition. Das disjunctive Urtheil, wenn es, wie die vorausgesetzte Specification, vollständig durchgeführt ist, enthält die ganze und vollkommne Definition in sich. Sobald entschieden ist, unter welches Glied des vollständigen, disjunctiven Urtheils der Begriff fällt, so ist der Begriff vollständig definirt, so ist die Definition genau (weder zu weit noch zu eng): sie ist das erfüllte, wahrhaft identische Urtheil. Aber diese Entscheidung, welche die Definition vollzieht, ist nur durch den Schluß möglich. So erhellt aus allen Gründen, daß die disjunctive Urtheilsform in der That die voll-

kommenste ist, die zur weiteren Begriffsbestimmung nichts übrig läßt als den Schluß. Raum und Zeit sind Vorstellungen. Was sind Vorstellungen? Sie unterscheiden sich in Anschauungen und Begriffe, die Anschauungen unterscheiden sich in reine und empirische; ebenso die Begriffe. Also Raum und Zeit sind entweder reine oder empirische Anschauungen, entweder reine oder empirische Begriffe. Die Disjunction ist vollendet. Die Möglichkeit der vollständigen Definition ist gegeben. Wir werden sehen, wie der Schluß sie löst.

§. 155.

4. Das Urtheil der Begründung. Die hypothetische Urtheilsform.

Das assertorische, problematische, apodiktische Urtheil.

Es sind also drei Hauptformen, in denen sich das Urtheil entwickelt und die Aufgabe der Begriffsbestimmung immer eingehender löst: drei Formen, die sich auf eine völlig einfache und natürliche Weise, ohne alle dialektische Künstelei, aus der Natur des Begriffs und der Aufgabe des Urtheils ergeben. In der ersten Form wird der Begriff durch seine Allgemeinheit bestimmt; in der zweiten wird die Allgemeinheit (Gattung) in ihre Besonderheiten (Arten) unterschieden d. h. specificirt; in der dritten wird der Begriff bestimmt durch diese so specificirte Allgemeinheit. Das Prädicat enthält eine Reihe von Bestimmungen, von denen nur eine dem Begriff gleichkommt und dessen Wesen trifft. E ist entweder B oder C oder D. Was ist E? Ist es B oder C oder D? Warum kommt die eine dieser Bestimmungen ihm eher zu als die andere? Vielmehr, warum hat es nur die eine und nicht die andere? Man sieht deutlich, daß jede weitere Specification eine Begründung fordert; daß die wirkliche und ausgemachte

Begründung nur durch den Schluß stattfinden kann, daß sie dem bloßen Urtheile nur so weit möglich ist, als dessen Form erlaubt, als dessen Vermögen reicht.

1. Das Urtheil macht den Begriff nicht, sondern bestimmt ihn. Das Einzelne (Besondere) wird bestimmt durch das Allgemeine, das Allgemeine wird bestimmt durch das Besondere, das Einzelne wird bestimmt durch die besonderte (in ihren Arten auseinandergesetzte) Allgemeinheit. Das Subject des Urtheils ist entweder das Einzelne (kategorisches und disjunctives Urtheil) oder das Allgemeine (specificirendes Urtheil). An diesem Subject hat das Urtheil seine feste Voraussetzung. Von dieser Voraussetzung ist das Prädicat abhängig. Also kann das Urtheil nur begründen, indem es den Grund voraussetzt und dahingestellt sein läßt, ob diese Voraussetzung in der That gilt. Darum ist dem bloßen Urtheil keine andere Begründung möglich, als die hypothetische, oder, was dasselbe heißt, es giebt im Urtheil keine andere Nothwendigkeit, als die problematische. Man wende dagegen nicht etwa das assertorische und apodiktische Urtheil ein. Das assertorische ist der Ausdruck der Thatsächlichkeit ohne Begründung, d. h. es ist eine Behauptung, die ihre Begründung erwartet und in der Form des bloßen Urtheils keine andere haben kann, als eine problematische. Das apodiktische dagegen ist ein verschwiegener Schluß, es ist ein Urtheil, welches die volle Begründung (d. h. den Schluß) voraussetzt.

2. Das Urtheil bestimmt das Einzelne (Besondere) durch das Allgemeine, das Allgemeine durch das Besondere. Nun ist das Allgemeine der hervorbringende Grund des Besonderen. Das Allgemeine verhält sich zum Besonderen (Einzelnen), wie der Grund zur Folge, wie die Bedingung zum Bedingten, wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit, wie die Ursache zur Wirkung (§. 146. Nr. 1). Dieses Verhältniß erklärt das Urtheil in seiner hypothetischen Form.

Wenn das Einzelne ist, so ist es ein thatsächlicher Ausdruck des Allgemeinen. Wenn das Allgemeine ist, so besondert es sich in diesen bestimmten Arten. Wenn sich das Allgemeine in diesen Besonderheiten bestimmt, so ist das Einzelne entweder die eine oder die andere. So nimmt jedes Urtheil die hypothetische Form an.

3. Das Allgemeine enthält seine Bestimmungen als mögliche in sich, es setzt sie im Einzelnen als wirkliche (thatsächliche); es setzt sie als solche, außer welchen andere nicht möglich sind, d. h. als nothwendige. Der Ausdruck der Thatsächlichkeit war assertorisch, der Ausdruck der Möglichkeit, in der es viele Fälle giebt, war problematisch, der Ausdruck der Nothwendigkeit, außer der es keine andere Möglichkeit giebt, war apodiktisch (§. 137. Zusatz). So ist das kategorische Urtheil, in welchem das Einzelne als der thatsächliche Ausdruck des Allgemeinen gilt, assertorisch; das specificirende Urtheil, welches alle Möglichkeiten auseinandersetzt, ist (in Rücksicht auf das Einzelne) problematisch; das disjunctive Urtheil, welches die Fälle setzt, außer denen andere nicht möglich sind, ist apodiktisch.

4. Da nun in der disjunctiven Urtheilsform als der höchsten alle andern enthalten sind, so können wir aus ihm die assertorische, problematische, apodiktische Urtheilsform auf das Deutlichste erkennen.

A. Das disjunctive Urtheil ist die Verbindung des kategorischen und specificirenden Urtheils, es setzt sich aus beiden zusammen. In dem kategorischen Urtheil (E = A) trägt es die assertorische Form. In dem divisiven Urtheil (A = B. C. D) enthält es alle besonderen Möglichkeiten, die in Rücksicht auf E gelten. So wird das kategorische Urtheil, indem es das divisive in sich aufnimmt, disjunctiv: E ist entweder B oder C oder D. Was also ist E?

B. Zunächst sind so viele Fälle möglich, als das Allgemeine Bestimmungen enthält, die das specificirende Urtheil auseinandersetzt. E kann B, es kann C, es kann D sein. So steht das disjunctive Urtheil im Gebiete der Möglichkeit: es ist problematisch. So viele Prädicate oder Bestimmungen sind offen. Es ist problematisch, welche davon den Begriff ausmacht.

C. Aber diese Möglichkeiten schließen sich gegenseitig aus. In Wahrheit kann nur eine stattfinden. Wenn E nicht B oder C ist, so ist es jedenfalls D. Wenn E dagegen B ist, so ist es jedenfalls weder C noch D. Diese Nothwendigkeit ist apodiktisch. Aber man sieht deutlich, wie diese apodiktische Nothwendigkeit an einer Voraussetzung hängt: wenn E nicht C oder D ist, so muß es B sein. Die apodiktische Form kann innerhalb des bloßen Urtheils die hypothetische nicht abstreifen. Die hypothetische Form reicht, so weit das Urtheil reicht. Um das Urtheil: „E muß B sein" von seiner hypothetischen Form zu befreien, was ist nöthig? Der Satz, daß E weder C noch D ist. Wenn ich aber diesen Satz dem obigen hinzufüge, so habe ich den Schluß (E ist entweder B oder C oder D; nun ist E weder C noch D: also ist es nothwendig B). Das freie apodiktische Urtheil ist der Schluß. Das disjunctive Urtheil eröffnet dem Begriff so viele Möglichkeiten. Die Nothwendigkeit kennt keine andere Möglichkeit als sich selbst. Um also die Nothwendigkeit (die einzige Möglichkeit) zu erhalten, muß ich von den offenen Möglichkeiten alle widersprechenden zuschließen, oder um alle Möglichkeiten bis auf eine los zu werden, muß ich die Nothwendigkeit der einen beweisen. Dieß geschieht nicht im Urtheil, sondern im Schluß. (Vgl unten §. 166.)

§. 156.
Die Begriffsbestimmung als Schluß.

Der Begriff muß als Urtheil gedacht werden, aber das Urtheil als solches kann den Begriff nicht austragen und dessen Bestimmung oder Definition nicht vollenden. Vergleichen wir den Inhalt des Begriffs mit der Form des Urtheils, so leuchtet ein, daß sich dieser Inhalt in dieser Form nicht vollständig auflöst. Was ist der wirkliche Begriff? Er ist das Allgemeine in seiner vollständigen, stufenmäßig fortschreitenden Specification; er ist das Einzelne in seiner stufenmäßig fortschreitenden Verallgemeinerung. (§. 144. Nr. 4.) Hier ist jede Begriffsbestimmung durch eine andere vermittelt, in der sie enthalten ist, wie das Besondere im Allgemeinen (wie die Folge im Grunde), oder wie das Allgemeine im Besondern (wie das Prädicat im Subject). Was also ist der Begriff? Er ist die vermittelte Einheit seiner Bestimmungen. Und was ist das Urtheil? Es ist die unmittelbare Einheit dieser Bestimmungen. Daher ist die Form, die dem Begriffe entspricht und seinen Inhalt vollständig auflöst und entwickelt, nicht das unmittelbare, sondern das vermittelte Urtheil d. h. der Schluß. Der Begriff muß demnach als Schluß gedacht werden.

Der Schluß ist das vermittelte Urtheil. In ihm wird die Einheit zwischen Subject und Prädicat (die Einheit der Begriffsbestimmungen) nicht als unmittelbare Einheit gedacht, wie im bloßen Urtheil, sondern als vermittelte: sie ist vermittelt durch einen dritten Begriff, den Mittelbegriff, durch dessen Eintritt die Urtheilsform in die Schlußform verwandelt wird. Daß dieser Begriff es ist, der den Schluß vom Urtheil unterscheidet und zu dem macht, was er ist, hat Aristoteles richtig gesehen und

mit dieser Einsicht die Syllogistik als Wissenschaft begründet. (§. 30. Nr. 2 und 3.)

Da der Schluß das vermittelte Urtheil ist, so werden wir so viele Schlußformen unterscheiden müssen, als wir Urtheilsformen unterschieden haben; und wie diese sich in einer fortschreitenden Reihenfolge entwickelten, so wird dasselbe von den Schlußformen gelten.

§. 157.

1. Der Schluß der Subsumtion. Der kategorische Schluß.

A. Die erste Schlußfigur.

Die Aufgabe des Schlusses ist die vollständige und ausgemachte Begriffsbestimmung oder die Definition. Der Begriff ist definirt, wenn er bestimmt ist durch alle seine Prädicate, die in genauer Ordnung vom Allgemeinen zum nächst Besonderen fortschreiten. Die Definition ist die vollständige Subsumtion. Diese setzt die einfache Subsumtion voraus als ihr erstes Element, die Bestimmung des Einzelnen durch das Allgemeine: das kategorische Urtheil (E = A). Also ist die erste Aufgabe des Schlusses die Vermittlung des kategorischen Urtheils. Diese Aufgabe löst der kategorische Schluß, indem er in das kategorische Urtheil den Mittelbegriff einfügt. Das Einzelne fällt zunächst in das Gebiet des Besonderen, dieses fällt in das Gebiet des Allgemeinen: darum fällt auch das Einzelne unter das Allgemeine: es ist ein Allgemeines, weil es ein Besonderes ist. Der Mittelbegriff ist demnach das Besondere (E — B — A). Das ist die erste und einfachste Form des Schlusses: die erste Schlußfigur, wie sie Aristoteles bestimmt hat, die einzig ächte Figur, wie Kant wollte.

Zusatz. Strenggenommen kann in dieser Form nur bejahend

geschlossen werden. Denn der negative Schluß fordert die Prämisse: B ist nicht A. Aber wie kann das Besondere das Allgemeine von sich ausschließen? Wie ist es möglich, daß B **nicht** in das Gebiet von A fällt? Die Ausschließung der Begriffe ist allemal bedingt durch die Nebenordnung. Wenn B also A nicht ist, so ist A entweder die Nebenart von B oder die Nebenart der Gattung von B. Welche Nebenart es auch sei, in keinem Fall kann es in Rücksicht auf B den Werth des Allgemeinen in Anspruch nehmen; es ist nicht A, sondern C (nicht ein Allgemeines, sondern selbst ein Besonderes). Die negative Schlußform der ersten Figur heißt nicht E — B — A, sondern E — B nicht — C. (Kein B ist C, E ist B, also ist E nicht C.) Der Schluß E — B — A ist bejahend. Er ist das vermittelte bejahende Urtheil. B fällt seinem ganzen Inhalt nach unter A, E fällt seinem ganzen Inhalt nach unter B (alle B sind A, E ist B, also E ist A). Der Schluß E — B — A ist allgemein. Er ist das vermittelte universelle Urtheil. (Vgl. §. 161.)

§. 158.

B. Die zweite Schlußfigur.

Vermittelt ist das Urtheil E = A. Die Form der Vermittlung erklärt die erste Schlußfigur. Aber durch dieses Urtheil ist der Begriff selbst erst im Allgemeinen bestimmt, also noch unbestimmt (§. 152). Das Allgemeine enthält Bestimmungen in sich, die dem Begriff nicht zukommen. Daß es diese oder jene Bestimmung nicht hat, erklärte das negative Urtheil. Wie wird das negative Urtheil vermittelt? Offenbar durch einen Mittelbegriff, dessen Gebiet den Begriff E in sich schließt, dagegen einen anderen Begriff B von sich ausschließt. Dieser Mittelbegriff ist das Prädicat, welches E zukommt, dagegen dem Begriff B nicht zukommt: das positive Prädicat des ersten, das negative des anderen Begriffs. Nehmen wir das

Prädicat im Urtheil als die allgemeine Bestimmung (A), so ist die negative Schlußform E — A nicht — B. (Kein B ist A, E ist A, also E ist nicht B). Das ist die sogenannte zweite Schlußfigur, das vermittelte negative Urtheil. Es leuchtet ein, daß in dieser Form nur negativ geschlossen werden kann. Aber ebenso leuchtet ein, daß in dieser Figur der Mittelbegriff A nicht die Bedeutung und den Werth haben kann, als in der ersten. In der ersten Figur ist A die Gattung des Besonderen (das Besondere die bestimmte Gattung des Einzelnen). In dieser Bedeutung kann das Allgemeine niemals das Besondere ausschließen. Das Urtheil „kein B ist A" ist dem wirklich Allgemeinen gegenüber nicht möglich. Das Allgemeine, welches das Besondere ausschließt, ist selbst ein Besonderes, entweder die Nebenart des Besonderen oder die der Gattung des Besonderen. Wir begreifen aber die Nebenordnung (Ausschließung) der Besonderen und damit das negative Urtheil nur durch die Specification des Allgemeinen, also durch ein Urtheil oder einen Schluß, der in der negativen Schlußform nicht enthalten, sondern vorausgesetzt ist. Darum hat Kant sehr richtig gesehen, daß diese negative Schlußfigur nicht rein, sondern gemischt ist (§. 35. Zusatz 1). Wie ist es möglich, daß B nicht A ist? Es ist nur dadurch möglich, daß B unter eine Nebenart von A fällt, daß also A selbst als die besondere Art eines Allgemeinen begriffen wird, daß also dieses sog. A nicht die wirkliche Allgemeinheit ist. Ich schließe z. B. alle Rhomboide sind schiefwinklige Parallelogramme, kein Quadrat ist ein schiefwinkliges Parallelogramm kein Quadrat ist Rhomboid. Warum ist das Quadrat kein schiefwinkliges Parallelogramm? Weil die letzteren eine Nebenart derjenigen Art der Parallelogramme sind, zu welcher das Quadrat gehört; weil der allgemeine Begriff des Parallelogramms sich sowohl in rechtwinklige als schiefwinklige Paralle-

logramme unterscheidet, das Quadrat aber eine besondere Art der rechtwinkligen ist. Wollen wir den negativen Schluß vollkommen entwickeln, so haben wir folgende Schlüsse: das Quadrat ist ein rechtwinkliges Parallelogramm, kein rechtwinkliges Parallelogramm ist schiefwinklig; die Rhomboide sind schiefwinklige Parallelogramme, also ist das Quadrat kein Rhomboid. Der erste Schluß ist negativ in der Form der ersten Figur. Aber dieser negative Schluß der ersten Figur ist kein Schluß der Subsumtion. Das Urtheil: „kein rechtwinkliges Parallelogramm ist schiefwinklig" ist doch keine Subsumtion? Es ist ein negatives Urtheil, bedingt durch die Nebenordnung der Begriffe, welche selbst bedingt ist durch die Eintheilung oder Specification des Allgemeinen. Diese Specification fordert der negative Schluß, wie das negative Urtheil (§. 152 Zusatz). So wichtig ist es, Subsumtion und Specification sowohl im Urtheil als im Schluß genau zu unterscheiden. Der Mangel dieser Unterscheidung verursacht eine große Verwirrung in der formalen Logik; der Grundfehler liegt darin, daß man das positive und negative Urtheil einander coordinirt als Arten der Qualität des Urtheils. Dies ist nur möglich, wenn man mit den Begriffen rechnet, ohne auf ihren Werth zu achten; aus diesem Grundmangel erklärt sich die unfruchtbare Seite der formalen Logik sowohl in ihren Einsichten als in ihren Beispielen.

Weil die erste Figur eine fortschreitende Subsumtion bildet, die zweite dagegen eine solche fortschreitende Subsumtion nicht ist, darum unterscheide ich die zweite Figur von der ersten.

§. 159.

C. Die dritte Schlußfigur.

Vermittelt ist das positive Urtheil E ist A. Vermittelt ist das negative Urtheil E ist nicht B. Der erste Schluß sagt:

das Einzelne ist durch seine Besonderheit ein Allgemeines. Der zweite sagt: das Einzelne schließt vermöge seiner Allgemeinheit diese oder jene Besonderheit von sich aus. Ein Allgemeines, welches gewisse Bestimmungen von sich ausschließt, ist selbst ein Besonderes. Im ersten Schluß wird das Einzelne verallgemeinert; im zweiten wird diese seine Allgemeinheit beschränkt. Hier ist der Anfang zu einer näheren Bestimmung des Einzelnen. Wir haben also die beiden vermittelten Urtheile: das Einzelne ist ein Allgemeines, das Einzelne ist ein ausschließendes Allgemeines d. h. ein Besonderes (E = A. E = B). Damit eröffnet sich die Möglichkeit einer neuen Schlußform, deren Mittelbegriff das Einzelne bildet (B — E — A). Das Einzelne ist in dem Urtheile der Subsumtion das Subject. Wir haben dasselbe Subject in zwei verschiedenen Prädicaten, wie vorher dasselbe Prädicat in Rücksicht auf zwei verschiedene Subjecte. Wenn aber zwei Prädicate dasselbe Subject einschließen, so haben sie das Gebiet dieses Begriffs gemeinsam, und es läßt sich darum mit voller Sicherheit schließen, daß einige B = A sind. Daß einige A = B sind, erhellt aus der Umkehrung des Urtheils, daß alle B = A sind. Zu diesem particularen Urtheil ist der Schluß nicht nöthig; dazu bedarf es keines Mittelbegriffs. Wenn alle B = A sind, so ist es eine selbstverständliche Folge, daß auch einige B = A sind. Was von Allen gilt, gilt auch von Einigen. Zu diesem particularen Urtheil bedarf es ebenfalls keines Mittelbegriffs. Daß aber einige B = A sind, während andere B es möglicherweise nicht sind: dieses particulare Urtheil läßt sich nur durch den Schluß rechtfertigen; zu dieser Bestimmung ist der Mittelbegriff nöthig und als Mittelbegriff der des Einzelnen. Diese dritte Schlußfigur, wie sie Aristoteles bestimmt hat, ist das vermittelte particulare Urtheil.

Der Schluß ist selbst in seiner formalen Richtigkeit ein=

leuchtend. E ist A; E ist B: also sind einige B = A. Wenn nämlich E = B ist, so folgt aus der Umkehrung des Urtheils, daß einige B = E sind. Wenn nun E = A ist und einige B = E sind, so erhellt, daß einige B = A sind. Man braucht dem Begriff E nur den Begriff „einige B" zu substituiren und diesen substituirten Werth in die Formel E = A zu setzen, so ist der Schluß der dritten Figur (einige B = A) vollzogen. Man hat darum diesen Schluß den der Substitution genannt. (Vgl. §. 160. Nr. 3.)

Aber wie ist es möglich, daß nur einige B=A sind, daß also das Allgemeine nur zum Theil das Besondere einschließt, zum Theil ausschließt? Wenn das Allgemeine etwas von sich ausschließt, so ist es ausschließend, also nicht wirklich allgemein, sondern selbst ein Besonderes; es ist eine Art, die eine Nebenart hat. Setzen wir also statt A die beiden Arten A und Nicht A, die auf eine höhere Allgemeinheit hinweisen, die sich in A und Nicht A specificirt. Wenn nun B zum Theil unter A, zum Theil unter Nicht A fällt, so leuchtet ein, daß nur einige B=A sind. Aber wie ist es möglich, daß derselbe Begriff unter zwei verschiedene Arten fällt, die sich verhalten, wie A und Nicht A? Das ist nur möglich, wenn B sich in Classen (Unterarten) unterscheidet, von denen die eine durch A, die andere durch Nicht A bestimmt wird. Wenn nur eine Classe oder Unterart von B unter A fällt, so ist klar, daß nur einige B = A sind. Also wird dieses Urtheil erkannt oder vermittelt durch die Specification des Besonderen; diese Specification ist das Einzelne: also ist es der Begriff des Einzelnen, der das particulare Urtheil „einige B = A" vermittelt. Das ist die Erklärung der dritten Schlußfigur.

Nehmen wir als Beispiel den lessing'schen Schluß gegen Winckelmann: es giebt einige griechische Kunstwerke, die den

körperlichen Schmerz in seinen höchsten ungemäßigten Aeußerungen darstellen. Der Schluß heißt: „der sophokleische Philoktet und Herakles, die homerischen Götter und Helden erscheinen in solchen maßlosen Ausbrüchen des Schmerzes; der sophokleische Philoktet u. s. f. sind griechische Kunstwerke; also einige griechische Kunstwerke stellen den Schmerz in solcher Weise dar." In diesem Schlusse ist die Darstellung des körperlichen Schmerzes in seinen höchsten Aeußerungen = A; der Begriff der griechischen Kunstwerke = B; der sophokleische Philoktet u. s. f. (diese bestimmten Kunstwerke) = E. Man sieht deutlich, wie hier der allgemeine Begriff der künstlerischen Darstellung sogleich in einer besonderen Specification auftritt: die Darstellung des Schmerzes, des körperlichen Schmerzes, der höchsten Aeußerungen dieser Art des Schmerzes. Nicht alle Kunstwerke lassen den Schmerz so erscheinen, auch nicht alle griechischen Kunstwerke. Es ist eine besondere Classe der griechischen Kunstwerke, die den maßlosen Schmerz darzustellen vermag und in der That darstellt. Eine andere Classe kann auch den höchsten Schmerz nur gemäßigt zur Erscheinung bringen. Nennen wir die erste Form der künstlerischen Darstellung A, die andere NichtA, so fällt eine Classe der alten Kunstwerke (B) unter A, die andere unter NichtA; so leuchtet ein, daß nur einige B = A sind. Die Frage heißt demnach: welche B sind A? Wie unterscheidet sich die eine Classe von der anderen? Wo sind die Grenzen beider? Diese Frage enthält das ganze Thema des lessing'schen Laokoon: „die Grenzen der Malerei und Poesie". Es handelt sich um diese Unterscheidung der Arten der Kunst, um diese Specification des Besonderen.

Es leuchtet demnach ein, daß die zweite und dritte Schlußfigur, wenn wir den wirklichen Werth der Begriffe erwägen, nur möglich sind durch eine Specification des Allgemeinen

nen und Besonderen, daß sie diese Specification fordern und darum als Aufgabe in sich enthalten.

§. 160.

D. Die drei Schlußfiguren.

1. Der Schluß hat die Aufgabe, das Urtheil zu vermitteln. Er löst diese Aufgabe durch den Mittelbegriff. Nun ist der Begriff das Allgemeine, Besondere, Einzelne. Also kann sich der Mittelbegriff zu den beiden anderen verhalten als das Besondere, das Allgemeine, das Einzelne. Daraus ergiebt sich die Form der drei aristotelischen Schlußfiguren als der einzig möglichen. Die erste Figur vermittelt durch den Begriff des Besonderen (E—B—A), die zweite durch den des Allgemeinen (E — A — B), die dritte durch den des Einzelnen (B—E—A).

2. Es hat sich gezeigt, daß die erste allgemein und positiv, die zweite nur negativ, die dritte nur particular ist. Die erste vermittelt das positive und allgemeine Urtheil, die zweite nur das negative, die dritte nur das particulare. Die zweite und dritte setzen Urtheile voraus, die sie nicht enthalten; sie sind darum, wie Kant richtig gesehen hat, nicht reine Schlüsse. Die reine und ächte Schlußform ist die erste, auf welche darum auch Aristoteles die übrigen in allen ihren Arten zurückführt. (§. 35.)

3. Die Urtheile, welche die zweite und dritte Figur voraussetzen, sind Specificationen des Allgemeinen. Wir haben die Subsumtion von der Specification genau unterschieden. Die zweite und dritte Figur sind darum nicht reine Subsumtionen. Die zweite subsumirt durch Entgegensetzung, die dritte durch Substitution. Herbart hat diesen Unterschied richtig bemerkt.

Er nennt die erste Schlußfigur den Schluß der Subsumtion, die zweite den der Opposition, die dritte den der Substitution. Um so befremdlicher ist es, daß er den Unterschied des kategorischen und disjunctiven Urtheils sich nicht klar gemacht hat, daß er diesen Unterschied nur in der grammatischen Form sucht. (§. 62. Zusatz.) Was zwischen dem kategorischen und disjunctiven Urtheil als unterscheidende Differenz liegt, ist das Urtheil der Specification, ohne welches das disjunctive Urtheil nicht möglich ist. Dieses Urtheil ist nicht kategorisch, denn es ist keine Subsumtion; dieses Urtheil ist nicht disjunctiv, denn es ist divisiv. Da aber das disjunctive Urtheil auf dem divisiven beruht, so liegt sein Unterschied vom kategorischen Urtheil klar am Tage. Herbart verkennt den Unterschied des kategorischen und disjunctiven Urtheils; wie Trendelenburg den des disjunctiven und divisiven, die er beide für eines nimmt. Er übersieht, daß der Unterschied beider in der Subsumtion liegt. Das disjunctive subsumirt, das divisive dagegen specificirt (§. 153 Zusatz 2.)

4. Die hegel'sche Logik hat in ihrer Lehre von den Schlußfiguren eine schlimme Verwirrung angerichtet, die sich aus dem schon bemerkten Grundfehler erklärt (§.150 Nr. 4.). Der erste Fehler ist, daß sie die Schlußfiguren als „Schlüsse des Seins" nimmt, als die Entwicklungsformen dieser Schlüsse. Es handelt sich im Urtheil und Schluß nicht um Sein und Wesen, sondern lediglich um den Begriff und dessen Bestimmungen, um dessen wirkliche Definition.

Wie entwickelt diese Logik die Schlußfiguren? Die erste Figur erklärt, daß das Einzelne durch seine Besonderheit ein Allgemeines ist (E — B — A). In diesem Schluß sind zwei unvermittelte Urtheile enthalten: E = B, B = A, also zwei Aufgaben. Das Urtheil E = B ist zu vermitteln. Dies thut

die zweite Figur (E — A — B). Das Urtheil B = A ist zu vermitteln. Dies thut die dritte Figur (B — E — A).

Was sagt die erste Figur in ihren unvermittelten Urtheilen (Prämissen)? Sie sagt 1) E ist B, 2) B (alle B) sind A.

Was beweist die zweite Figur? Sie beweist, daß E nicht B ist. Was beweist die dritte Figur? Sie beweist, daß einige B (also nicht alle) A sind. Wie also verhalten sich die beiden letzten Figuren zur ersten? Die zweite widerlegt die eine Prämisse (den Untersatz), die dritte widerlegt die andere Prämisse (den Obersatz); beide also widerlegen vollkommen die Urtheile, auf denen die erste Figur beruht. Dieß wäre eine Vermittlung?

Wenn in der That die zweite Figur mit Hülfe des Schlußsatzes der ersten die eine Prämisse derselben bewiese; wenn in der That die dritte Figur durch die Schlußsätze der beiden früheren die andere Prämisse der ersten bewiese: so dürfte man sagen, daß sich die drei Schlußfiguren in einem Cirkelschluß bewegen. Aber die zweite Figur beweist mit Hülfe des Schlußsatzes der ersten nicht die eine Prämisse derselben, sondern deren Gegentheil. Die dritte beweist nicht die andere Prämisse der ersten, sondern deren Gegentheil. Sie macht nicht den Schlußsatz der zweiten (E nicht = B) zu ihrer Prämisse, sondern das Gegentheil dieses Schlußsatzes (E = B). Bekanntlich darf gerade der Untersatz der dritten Figur nur bejahend sein und nie verneinend (§. 83. Zusatz Nr. 3). Dies wäre ein Cirkelschluß? Wie also kann man in der Vergleichung der drei Schlußfiguren von einem „circulus in ratiocinando" reden?

Es ist eine syllogistische Unmöglichkeit, daß die Prämisse der ersten Figur (E = B) jemals Schlußsatz der zweiten Figur wird, denn dieser Schlußsatz muß stets negativ sein. Es ist

eine syllogistische Unmöglichkeit, daß der Schlußsatz der zweiten Figur (E nicht = B) jemals eine Prämisse der ersten Figur bildet; er könnte hier nur den Untersatz ausmachen und gerade dieser muß in der ersten Figur bekanntlich immer bejahend sein. Es ist eine syllogistische Unmöglichkeit, daß der Obersatz der ersten Figur (alle B = A) jemals Schlußsatz der dritten Figur wird. Denn der Obersatz der ersten Figur muß bekanntlich immer allgemein, der Schlußsatz der dritten dagegen immer particular sein. Es ist eine syllogistische Unmöglichkeit, daß der Schlußsatz der zweiten Figur (E nicht = B) jemals die Prämisse (Untersatz) der dritten ausmacht, da bekanntlich der Schlußsatz der zweiten immer negativ, der Untersatz der dritten dagegen immer bejahend sein muß. So hat die hegel'sche Logik in ihrer Entwicklung der Schlußfiguren nicht weniger als alle syllogistischen Möglichkeiten gänzlich bei Seite gesetzt. Nicht die Schlußfiguren drehen sich im Kreise herum, sondern diese Entwicklung derselben und zwar in einem unmöglichen Kreise.

Zusatz. Ich will bei dieser Gelegenheit bemerken, daß mir eine Logik hegel'schen Namens durch die Hände gegangen ist, die sich in der That über die syllogistischen Möglichkeiten im vollkommensten Dunkel befindet. Was seit Aristoteles als die zweite Schlußfigur gilt, wird hier als die dritte bezeichnet. Zugleich wird diese (zweite) Figur als positiv genommen, was sie nie sein kann. Und außerdem wird sie durch ein Beispiel ausgedrückt, welches widersinnig ist und die Unmöglichkeit des positiven Schlusses in dieser Figur an der Stirn trägt. Das ist viel auf einmal. Es ist nicht die einzige Stelle, die von Fehlern dieser Art wimmelt. Ich muß hinzusetzen, daß eine andere Logik hegel'schen Namens über die „Dialektik" erfreut ist, die sie hier gefunden haben will. Das ist der Stand der Dialektik, der sich nicht über, sondern tief unter der formalen Logik befindet und in der That die Köpfe confus macht, wenigstens den eigenen.

§. 161.

2. Die Entwicklung der kategorischen Schlußform.

A. Der Schluß der Deduction.

Wir kehren zu dem kategorischen Schlusse zurück, der das kategorische Urtheil oder die einfache Subsumtion vermitteln soll. Er vermittelt in seiner ersten Figur das positive Urtheil, in der zweiten das negative, in der dritten das particulare. Die beiden letzten Figuren fordern schon die Specification des Allgemeinen und Besonderen, sie setzen dieselbe voraus, also eine Schlußform, die sich von der Subsumtion und damit von der Form des einfachen kategorischen Schlusses unterscheidet. Die ächte und alleinige Form des kategorischen Schlusses ist die erste Figur (E — B — A). Bevor wir zu dem Schlusse der Specification fortgehen, müssen wir die Aufgaben lösen, die der kategorische Schluß zur Vermittlung der in ihm enthaltenen Urtheile fordert.

Seine Aufgabe ist die zu vermittelnde Subsumtion. Die Subsumtion bestimmt das Besondere (Einzelne) durch das Allgemeine. Sie hat daher drei Fälle: das Einzelne ist ein Allgemeines, das Besondere ist ein Allgemeines, das Einzelne ist ein Besonderes (E = A, B = A, E = B). Jede dieser Subsumtionen soll vermittelt werden.

Die erste Aufgabe heißt: E = A. Die Lösung dieser Aufgabe ist der Schluß (E — B — A): das Besondere ist ein Allgemeines, das Einzelne ist ein Besonderes, also ist das Einzelne ein Allgemeines. Dieser Schluß gilt nur, wenn das Besondere seinem ganzen Inhalt nach in das Gebiet des Allgemeinen, das Einzelne seinem ganzen Inhalt nach in das Gebiet des Besonderen fällt; wenn das Allgemeine alles Besondere,

das Besondere alles Einzelne in sich schließt. Das Urtheil E = A ist nur dann wahrhaft vermittelt, wenn der Mittelbegriff (B) den Charakter der Allheit hat. Was in allen Fällen gilt, das gilt auch in jedem einzelnen Fall. Dieser Schluß durch den Mittelbegriff der Allheit (alles Besondern) ist der Schluß der Deduction. Nur das wahrhaft Allgemeine enthält alles Besondere in sich. Darum ist alles Besondere stets der collective Ausdruck der wirklichen Allgemeinheit, des allgemeinen Begriffs. Der Begriff des Dreiecks gilt von allen Dreiecken. Wenn ich von allen Dreiecken rede, so meine ich das Dreieck als solches, den Begriff desselben. Durch einen solchen Begriff schließt die Deduction. Sie schließt darum nothwendig universell. Sie vollzieht den Schluß, der die allgemeine Subsumtion vermittelt; sie begründet die allgemeine Begriffsbestimmung. Wo es sich in jedem Satze und jeder Einsicht um allgemeine Begriffsbestimmungen handelt, wie z. B. in der Mathematik, da ist die Deduction die entsprechende und naturgemäße Schlußform.

§. 162.

B. Der Schluß der Induction.

Die Deduction vermittelt das Urtheil E = A. Sie vermittelt es durch die beiden Urtheile B = A und E = B. Diese Urtheile sind nicht vermittelt. Also müssen sie vermittelt werden. Das sind die beiden Aufgaben, welche die Deduction fordert: vermittle das Urtheil B = A und das Urtheil E = B!

1. Wie vermittle ich das Urtheil, daß alle B = A sind? Es soll vermittelt werden nicht durch Specification des Allgemeinen, sondern als Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine. Ich darf diese Subsumtion nicht vermitteln durch einen

Begriff, dessen Werth zwischen B und A liegt, der sich zu B verhält, wie B zu E; zu dem sich B verhält, wie B zu A; ich würde durch den Mittelbegriff einer solchen höhern Besonderheit die Aufgabe nicht lösen, sondern nur hinausschieben; denn das Urtheil B = A kehrt dann als unvermittelte Prämisse auf einer höhern Stufe wieder. Mit andern Worten: der Mittelbegriff darf nicht über B hinaus in der Richtung auf A, sondern nur unter B, also in E gesucht werden. Das Besondere ist gleich dem Inbegriff aller Einzelnen, die darunter befaßt sind. Was von allen Einzelnen gilt, das gilt eben darum auch von dem Besonderen selbst. Wenn daher alles Einzelne gleich A und alles Einzelne gleich B ist, so ist B = A, so ist die Aufgabe gelöst, um die es sich handelt. Dieser Schluß, der die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine durch die Reihe der Einzelnen vermittelt (B — E — A), ist die Induction. Wenn die Reihe der Einzelnen im Mittelbegriffe vollständig gegeben ist, so ist der Inductionsschluß vollständig und die Aufgabe wirklich gelöst, welche die Deduction fordert.

2. Die Induction geht vom Einzelnen aus als ihrem nächsten Erkenntnißobject. Die Erkenntniß aber, deren erstes Object das Einzelne ausmacht, ist die Erfahrung. Darum ist das Gebiet der Erfahrung und der empirischen Wissenschaften der eigentliche Spielraum der Induction. Nun ist in der Erfahrung die Reihe der Einzelnen nie vollständig gegeben; daher bleibt die Induction (so weit sie mit dem Erfahrungsschluß zusammenfällt) unvollständig und löst die Aufgabe nur unvollkommen, welche die Deduction stellt. Die vollständige Induction würde beweisen, daß alle B = A sind. Die unvollständige beweist nur, daß einige B = A sind. Sie beweist das Urtheil B = A in particularer Geltung und fällt daher ihrer Schlußform nach mit der dritten Figur zusammen. (§. 40. Nr. 3.)

Der Mangel der Deduction war, daß sie das universelle Urtheil B = A unbewiesen voraussetzt (petitio principii). Der Mangel der Induction ist, daß sie das Urtheil B = A nur als particulares vermittelt.

§. 163.

C. Der Schluß der Analogie.

Soll die Deduction gelten und überhaupt möglich sein, so muß B seinem vollständigen Begriff, seinem ganzen Inhalt nach unter A subsumirt werden. Diese Subsumtion kann nur vermittelt werden durch Induction, durch die vollständige Induction. Ist die Induction nicht vollständig, so muß sie vervollständigt werden. Sie ist vollständig, wenn alle Einzelnen gegeben sind, deren Inbegriff den Begriff B deckt und ausmacht. Wenn alle Einzelnen, die in ihrer Gesammtheit den Begriff B bilden, gleich A sind, so ist B seinem ganzen Inbegriff nach gleich A. Es handelt sich also darum, die Reihe der Einzelnen zu vervollständigen oder zu ergänzen, so daß sie dem Begriffe B völlig gleichkommt. Der Inbegriff aller Einzelnen und der Begriff B sind dann Wechselbegriffe. Das Urtheil „alle E = B" ist dann ein identisches, also einfach umkehrbares Urtheil. Der Schluß der Induction nimmt dann die Form der ersten Figur an: (alle E = A, B = alle E, also B = A).

Wird auf diese Weise der Begriff E dem Begriffe B gleichgemacht, so wird dadurch zugleich das Urtheil E = B vermittelt, also die zweite in der Deduction enthaltene Aufgabe gelöst.

1. Wie wird diese Gleichung vermittelt? Gegeben sind gewisse Einzelne, deren Inbegriff nur einigen B gleich ist. Gegeben sollen sein alle Einzelne, deren Inbegriff gleich allem B ist. Der Mittelbegriff kann hier nur bestehen in den übrigen

Einzelnen, die mit den gegebenen die Reihe vollenden und zu dem vollständigen Begriffe B ergänzen. Sind nun diese übrigen im Einzelnen nicht gegeben, so kann der ergänzende Mittelbegriff nur darin bestehen, daß sie als gleichartig mit den gegebenen und diese als Repräsentanten ihrer Art gelten. In der That sind einander die Einzelnen (derselben Art) gleichartig. (§. 148. Nr. 5.) Diese Gleichartigkeit der Einzelnen ermöglicht den Schluß von Einigen derselben Art auf Alle. Dieser Schluß vervollständigt die Induction, indem er den Begriff B dem Begriff E gleichmacht. Der Schluß durch die Gleichartigkeit der Einzelnen ist der Schluß der Analogie. Der Schluß durch Analogie vereinigt in sich die Deduction und Induction: er schließt durch den Begriff des Einzelnen, also inductiv; er schließt durch die Gleichartigkeit aller Einzelnen, durch den allgemeinen Begriff des Einzelnen, also deductiv.

2. Die Entwicklung des kategorischen Schlusses in den Formen der Deduction, Induction, Analogie liegt klar am Tage. Weil alles B = A und alles E = B ist, darum ist E = A: so schließt die Deduction. Warum ist Alles B = A? Weil diese Einzelnen, die wir als solche hervorheben, gleich A und eben dieselben gleich B sind, darum ist B = A: so schließt die Induction. Wenn sie unvollständig ist, darf sie nur schließen: darum sind einige B = A. Wenn einige B = A sind, warum sind alle B = A? Weil alle übrigen einzelnen B diesen gegebenen einzelnen B gleichartig sind, darum sind sie, wie diese, gleich A; darum sind alle einzelne B = A, darum ist alles B = A: so schließt die Analogie.

3. Die Einzelnen sind gleichartig in Rücksicht ihrer Art, sie sind verschieden in Rücksicht ihrer Individualität. Wenn die Analogie aus der Gleichartigkeit der Einzelnen eine Bestimmung erweisen will, die in die allgemeine Natur (Art oder Gattung) derselben

gehört, so ist sie richtig. Wenn sie dagegen diese Gleichartigkeit der Einzelnen auf Kosten ihrer Verschiedenheit geltend macht, so ist sie falsch. Nun kann der Unterschied des Allgemeinen und Besonderen, des Besonderen und Einzelnen nur durch die Specification des Allgemeinen und Besonderen genau und richtig erkannt werden. Die Analogie specificirt nicht. Daher ist sie der Verwechslung und dem Irrthum so leicht zugänglich, und ihr Schluß, weil er falsch sein kann, ist darum niemals apodiktisch, sondern immer nur wahrscheinlich. Ohne die Specification des Allgemeinen bleibt die Deduction eine unbewiesene Voraussetzung. Ohne die Specification des Besonderen bleibt die Induction unvollständig und darum in ihrem Schlußsatz particular. Ohne die Specification des Allgemeinen und Besonderen bleibt die Analogie nur wahrscheinlich. (§. 40. §. 41.)

Zusatz. Die hegel'sche Logik fordert, daß die im Schluß (E — B — A) enthaltenen unvermittelten Urtheile vermittelt werden. Diese Forderung ist richtig. Der Fehler war, daß sie sich zur Lösung dieser Aufgabe an die Schlußfiguren wendet. Die ganze Aufgabe wird erst richtig begriffen, wenn man den einfachen kategorischen Schluß (E — B — A) als Deduction bestimmt hat. Die Vermittlung der beiden Urtheile (B = A und E = B) geschieht nicht durch die dritte und zweite Schlußfigur, sondern durch Induction und Analogie

§. 164.

3. Der Schluß der Specification.

Der divisive Schluß.

1. Der Schluß der Subsumtion fordert den der Specification. Der kategorische Schluß bestimmt das Einzelne durch seine Besonderheit als Allgemeines. Die nächste Frage heißt: was ist das Allgemeine? Diese Frage kann nur gelöst werden durch

die Specification des Allgemeinen. Das Allgemeine unterscheidet sich in diese Besonderheiten. Das Besondere ist als besonderte oder specificirte Allgemeinheit selbst wieder allgemein, die Art ist selbst wieder Gattung. Also muß das Besondere sich wieder specificiren. Das Allgemeine muß darum gedacht werden als vermittelte Specification d. h. als Schluß. Diesen Schluß nenne ich den der Specification. Die Formel heißt: die Gattung unterscheidet sich in diese Arten, jede Art unterscheidet sich in diese Unterarten, also unterscheidet sich die Gattung in diese Unterarten (A = B. C; B = a. b; C = c. d; also A = a. b. c. d.)

2. Das Allgemeine ist fortschreitende (zunehmende) Specification (§. 148). Die fortschreitende Specification ist Schluß. Die Aufgabe dieses Schlusses ist die **vollständige** Specification des Allgemeinen, die Entfaltung aller in ihm enthaltenen Bestimmungen. Der Schluß der Specification ist vollendet, wenn das Allgemeine vollkommen auseinandergesetzt ist in allen seinen möglichen Bestimmungen, wenn in dem letzten Schlußsatz kein Unterschied mehr ist zwischen Subject und Prädicat, also das Allgemeine und die Reihe der Besonderen einander vollkommen gleich oder identisch sind, so daß sich das Urtheil einfach umkehren läßt (alles A = a. b. c. d. — a. b. c. d = A).

Zusatz. Es handle sich z. B. um die vollständige Specification des Begriffs Viereck. Das Viereck unterscheidet sich in Parallelogramme und Nichtparallelogramme; jene unterscheiden sich in rechtwinklige und schiefwinklige, diese in Trapeze und Trapezoide; also unterscheidet sich das Viereck in rechtwinklige, schiefwinklige Parallelogramme, Trapeze, Trapezoide. Das rechtwinklige Parallelogramm unterscheidet sich in gleichseitige und ungleichseitige (Quadrat und Oblongum), das schiefwinklige in gleichseitige und ungleichseitige (Rhombus und Rhomboid). Also unterscheidet sich

das Viereck in Quadrat, Oblongum, Rhombus, Rhomboid, Trapez, Trapezoid. In diesen Bestimmungen ist es vollständig specificirt.

Nehmen wir den kantischen Begriff der Vorstellung. Die Vorstellungen unterscheiden sich in Anschauungen und Begriffe. Die Anschauungen unterscheiden sich in reine und empirische, die Begriffe ebenso. Also unterscheiden sich die Vorstellungen in reine und empirische Anschauungen, in reine und empirische Begriffe. Oder den kantischen Begriff des Urtheils: das Urtheil unterscheidet sich in analytische und synthetische Urtheile, das synthetische in reine und empirische, das reine Urtheil in Erkenntniß- und Reflexionsurtheil, das reine Erkenntnißurtheil in mathematische und metaphysische Urtheile, das reine Reflexionsurtheil in ästhetische und teleologische Urtheile. Also sind die Urtheile analytisch, mathematisch, metaphysisch, ästhetisch, teleologisch, empirisch. Die Metaphysik unterscheidet sich wieder in Ontologie und Metaphysik der Erscheinungen, diese letztere in Naturphilosophie und Sittenlehre u. s. f.

Handelt es sich um die möglichen Standpunkte der Philosophie, so muß der Begriff oder die Aufgabe der Philosophie vollkommen specificirt werden. Handelt es sich in der Philosophie um eine bestimmte Untersuchung, z. B. um die Beweise vom Dasein Gottes, so müssen aus der Natur dieser Aufgabe die möglichen Lösungen erkannt und vollständig auseinandergesetzt werden. Der Beweis kann geführt werden sowohl theoretisch als praktisch; der erstere kann sich gründen sowohl auf Erfahrung als auf bloße Begriffe, er kann sowohl empirisch als ontologisch sein; der empirische kann sich auf die allgemeine Thatsache der Weltexistenz und auf die besondere der Weltordnung gründen, er kann sowohl kosmologisch als physikotheologisch sein. Es giebt also der Möglichkeit nach moralische und theoretische Beweise vom Dasein Gottes; es giebt in dem letzteren der Möglichkeit nach den ontologischen, kosmologischen, physikotheologischen Beweis (welcher letztere weniger eine Nebenart als eine nähere Bestimmung des kosmologischen ist).

Der specificirende Schluß ist der eintheilende; er ist das den Begriff immer mehr gestaltende und individualisirende Denken: das plastische, wie ich es bei Plato genannt habe. Plato hat diesen Schluß in seiner ganzen Bedeutung erkannt und für den höchsten genommen, für die „Prometheuskraft" des menschlichen Denkens. Ich verweise auf die platonischen Beispiele: der Begriff des Sophisten und der Begriff des Staatsmanns. (§. 21. Nr. 3. Zusatz 1 und 2.)

§. 165.

4. Der Schluß der vollständigen Subsumtion (Definition).

Der disjunctive Schluß.

Der Begriff soll vollkommen bestimmt und in allen seinen Prädicaten entwickelt d. h. definirt werden. Das Einzelne ist bestimmt durch das Allgemeine: diese Bestimmung ist vermittelt durch den kategorischen Schluß. Das Allgemeine ist specificirt in das Besondere: diese Bestimmung ist vermittelt durch den divisiven Schluß. Die vollendete Specification giebt das Allgemeine, auseinandergesetzt in alle seine Besonderheiten: die Gattung, ausgedrückt durch den Inbegriff aller ihrer Arten. In dieser durchgeführten Specification sind alle Prädicate des Einzelnen enthalten von der nächsten Art bis zur obersten Gattung. Die Definition des Begriffs fordert dessen Subsumtion unter alle seine Prädicate d. h. die vollständige Subsumtion. Die Subsumtion ist vollständig, wenn das Einzelne bestimmt wird durch das vollständig specificirte Allgemeine, d. h. wenn es subsumirt wird allen Besonderen (allen Arten der Gattung). Die Bestimmung durch alle Besonderheiten ist in Rücksicht auf das Allgemeine conjunctiv, in Rücksicht auf das Einzelne disjunctiv (§. 147. Nr. 3). Von den Bestimmungen, welche das disjunctive Urtheil

setzt, kann dem Begriff nur eine zukommen. Welche ihm zukommt, kann nur durch den Schluß ausgemacht werden. Der Schluß, der diese Entscheidung vollzieht und das disjunctive Urtheil in ein kategorisches verwandelt, ist der disjunctive Schluß.

1. Der disjunctive Schluß geht Schritt für Schritt mit dem divisiven. Das Allgemeine wird specificirt. Das Einzelne wird den gesetzten Bestimmungen des Allgemeinen subsumirt, und es wird entschieden, welche dieser Bestimmungen ihm zukommt. Je weiter die Specification fortschreitet, um so specieller werden die Bestimmungen, um so näher wird im disjunctiven Schluß das Einzelne bestimmt, bis sich mit der Specification des Allgemeinen im divisiven Schluß zugleich die Definition des Einzelnen im disjunctiven vollendet. Die Formel heißt: A ist sowohl B oder C (es unterscheidet sich in diese beiden Arten). Also ist E entweder B oder C. Nun ist es nicht C, also ist es B (oder nun ist es B, also ist es nicht C). B ist sowohl α als β. Also ist E entweder α oder β. Nun ist es nicht α, also ist es β. Also ist E bestimmt als A, welches näher bestimmt B, welches näher bestimmt β ist. Wir bewegen uns in der Definition von E, die auf diesem Wege nothwendig ihr Ziel erreicht.

2. Damit ist die Aufgabe der Begriffsbestimmung gelöst. Diese Aufgabe wird vollkommen ausgedrückt durch den divisiven Schluß und vollkommen aufgelöst durch den disjunctiven, der mit dem divisiven fortschreitet. Das disjunctive Urtheil enthält die Frage, welche der disjunctive Schluß entscheidet. (§. 154. Nr. 2. Zusatz). Wir können darum den disjunctiven Schluß auch den definirenden nennen, weil er es ist, der die Definition vollzieht; darum ist er unter den Schlußformen die höchste, wie das disjunctive Urtheil die höchste Urtheilsform war.

Zusatz. Ich will diesen Werth des disjunctiven Schlusses

durch Beispiele verdeutlichen. Nehmen wir zwei der wichtigsten Begriffsbestimmungen, welche die Philosophie erleuchtet haben: Kants Erklärung der Erkenntniß und seine Erklärung von Raum und Zeit.

Was ist Erkenntniß? Jede Erkenntniß ist ein Urtheil (E = A). Die Urtheile unterscheiden sich in analytische und synthetische Urtheile (A = B. C). Also ist die Erkenntniß entweder ein analytisches Urtheil oder ein synthetisches (E = entweder B oder C). Nun ist die Erkenntniß kein analytisches Urtheil, also ist sie ein synthetisches. Die synthetischen Urtheile unterscheiden sich in Urtheile a priori und Urtheile a posteriori. Also ist die Erkenntniß entweder ein synthetisches Untheil a priori oder ein synthetisches Urtheil a posteriori. Nun ist sie kein synthetisches Urtheil der letzeren Art. Also ist sie ein synthetisches Urtheil a priori. Hier ist die kantische Definition der Erkenntniß: Erkenntniß = synthetische Urtheile a priori.

Was ist Raum und Zeit? Raum und Zeit sind Vorstellungen. Die Vorstellungen unterscheiden sich in Anschauungen und Begriffe. Sie sind nicht Begriffe, also Anschauungen. Die Anschauungen unterscheiden sich in empirische und reine. Also sind Raum und Zeit entweder empirische oder reine Anschauungen. Sie sind nicht empirische Anschauungen, also sind sie reine Anschauungen. Hier ist die Definition von Raum und Zeit: das Thema der transscententalen Aesthetik, welche eben diese Schlüsse in allen ihren Theilen ausführt.

Um anschaulich zu machen, wie aus dem divisiven Schluß vermöge der Disjunction die Definition hervorgeht, gebe ich das eben gebrauchte Beispiel in dem äußeren Schema:

Vorstellung

Begriffe | Anschauungen

empirische | reine

Raum und Zeit

Der Begriff der Vorstellung (in Rücksicht auf Raum und Zeit)

ist vollkommen specificirt. Wenn ich Raum und Zeit durch alle übergeordneten Begriffe bestimme, vom Allgemeinen fortschreitend zum Besonderen (Vorstellung, Anschauung, reine Anschauung), so sind Raum und Zeit vollkommen definirt.

Welches ist nach Kant der wirkliche Beweis vom Dasein Gottes? Die theoretischen Beweise vom Dasein Gottes unterscheiden sich in Erfahrungsbeweise und reine Vernunftbeweise. Die Beweise aus der Erfahrung unterscheiden sich in den kosmologischen und physikotheologischen. Also sind die möglichen theoretischen Beweise vom Dasein Gottes der kosmologische, physikotheologische, ontologische. Jeder wirkliche Beweis ist mithin entweder kosmologisch oder physikotheologisch oder ontologisch. Nun kann der Beweis weder kosmologisch noch physikotheologisch sein; also giebt es überhaupt keinen empirischen Beweis vom Dasein Gottes. Also ist der einzig mögliche Beweis der ontologische. Auf diese Weise wollte Kant in einer seiner vorkritischen Schriften „den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" gefunden haben. In der Kritik der reinen Vernunft stieß er auch den ontologischen um und kam so zu dem Resultat, daß es überhaupt keinen wirklichen Beweis vom Dasein Gottes gebe.

Plato definirt den Begriff des Sophisten und den Begriff des Staatsmannes, indem er dort den allgemeinen Begriff der erwerbenden Kunst, hier den der königlichen Kunst (deren erste Bestimmung die Einsicht ist) vollkommen specificirt und mit der Division des allgemeinen Begriffs den disjunctiven Schluß in Rücksicht auf den zu determinirenden Begriff des Sophisten und Staatsmanns Glied für Glied fortschreiten läßt. Man ist in diesen platonischen Gesprächen, wie in dem Atelier eines Künstlers. Die Begriffe sind ausgearbeitet, wie Bildsäulen. Die Definition des Angelfischers dient als Vorstudie und zugleich als Modell zu der des Sophisten, der auch angelt, aber nach reichen Jünglingen, und die Tugend als Köder braucht. Der Begriff des Sophisten ganz dicht neben dem des Parasiten! (§. 21. Nr. 5.)

§. 166.

5. Die hypothetische Schlußform.

1. Der Schluß steht unter der Bedingung des Urtheils, das Urtheil steht unter der Bedingung des Begriffs, der sein Subject und damit seine Voraussetzung bildet. Den Begriff gesetzt, so sind dieses seine Bestimmungen, die in Urtheil und Schluß ausgemacht werden. Das Allgemeine als Subject gesetzt, so gelten diese Bestimmungen als seine Arten. Das Einzelne als Subject gesetzt, so gelten diese Bestimmungen als seine Prädicate. Darum läßt sich jedes Urtheil in der hypothetischen Form ausdrücken. Diese Form trägt zur Bestimmung des Begriffs nichts bei, sie setzt nicht die Bestimmung als solche, sondern sie setzt dieselbe als Folge, sie bestimmt deren Geltung als eine bedingte, sie läßt die Bedingung, unter der jene Begriffsbestimmung stattfindet, offen, und es bleibt dahingestellt, ob die Bedingung in der That ist oder nicht. Die hypothetische Urtheilsform setzt die Begriffsbestimmung als die Folge eines Grundes, der nicht feststeht; darum kann die Bestimmung selbst im Grunde nur als möglich gelten, und die hypothetische Form fällt deshalb mit der problematischen zusammen. Weil die Begriffsbestimmung in jedem Urtheil hypothetisch gesetzt werden kann, darum darf sie als problematisch gelten; und was durch diese Form an den Tag kommt, ist keine neue oder weitere Begriffsbestimmung, sondern die Natur des Urtheils überhaupt, dem vermöge seiner Natur die Nothwendigkeit mangelt. Die wirkliche Begriffsbestimmung ist stets vermittelt. Im bloßen Urtheil dagegen ist die Begriffsbestimmung nie vermittelt. Daher reicht das Urtheil als solches nur bis zur Möglichkeit: daher die hypothetische und mit ihr die problematische Form, die der Natur des Urtheils inwohnt und deshalb aus jedem Urtheil her-

vortreten kann. Man muß sich über diesen Punkt nicht täuschen lassen durch die apodiktische Urtheilsform, die einen Schluß in sich trägt (§. 155, Nr. 1).

2. Nun geht der Schluß von dem Urtheil aus und hat an diesem, wie das Urtheil an dem Begriff, seine Voraussetzung. Damit geht auch die hypothetische Form in den Schluß über, und jeder Schluß läßt sich in dieser Form ausdrücken. Das Schema jedes Schlusses heißt: wenn die Prämissen gelten, so gilt der Schlußsatz.

3. Der Schluß aber vermittelt die Begriffsbestimmungen und setzt sie dadurch als wirklich. Er definirt den Begriff. Er muß deshalb die hypothetische Form, die er mit dem Urtheil in sich aufnimmt, in eine definitive verwandeln, d. h. er muß die hypothetische Form setzen und aufheben; er muß die Bedingung, die im hypothetischen Urtheil offen bleibt, schließen, indem er sie feststellt. Dies geschieht in dem sogenannten hypothetischen Schluß, dessen Formel heißt: wenn A ist, so ist B; nun ist A, also ist B. Durch diesen Schluß wird keine neue Begriffsbestimmung gesetzt, sondern der Begriff selbst wird als Wirklichkeit erklärt: er ist nichts zufällig Gesetztes, sondern eine nothwendige Sache d. h. Object. In der That kommt es nicht dem Urtheil, sondern nur dem Schluß zu, den Begriff als wirklich zu setzen. Denn nur im Schluß wird erkannt, daß der Begriff seine Bestimmungen nicht bloß hat, sondern dieselben vermittelt, daß er sich selbst specificirt, daß er nicht bloß dieses oder jenes ist, sondern daß er der erzeugende Grund des Besonderen, also eine wirkliche Macht ist. Nur im Schluß vollzieht sich die Definition. Jede wirkliche Definition ist die fortschreitende und vollendete Besonderung des Allgemeinen. Diese Besonderung ist zugleich eine fortschreitende und vollendete Begründung. Die wirkliche Definition ist genetisch. Was aber vollkommen begründet ist,

das existirt (§. 123). Was sich selbst begründet, das ist wahrhaft wirklich. Diese Wirklichkeit des Begriffs nennen wir die Objectivität.

Zusatz. Ein Beispiel des hypothetischen Schlusses, der besser anders hieße, da er die hypothetische Form nur setzt, um sie aufzuheben. Kant erklärt die Erkenntniß als ein synthetisches Urtheil a priori. Ein solches Urtheil ist nur möglich durch allgemeine und nothwendige Begriffe, welche die Erscheinungen verknüpfen, d. h. durch Kategorien. Diese verhalten sich demnach zur wirklichen Erkenntniß, wie die Bedingung zum Bedingten, wie das Allgemeine zum Besonderen. Der Schluß heißt: „wenn es Kategorien giebt, so giebt es Erkenntniß. Nun giebt es Kategorien (der Beweis dieses Untersatzes bildet bekanntlich eine der wichtigsten Untersuchungen der transscendentalen Logik); also giebt es Erkenntniß." In der negativen Form: „wenn die Bedingung A nicht ist, so giebt es keine Erkenntniß. Nun giebt es Erkenntniß; also muß A sein." Diesen Beweis nennt Kant den transscendentalen oder kritischen und braucht ihn zur Feststellung seiner wichtigsten und schwierigsten Lehren, wie z. B. bei den Grundsätzen des reinen Verstandes, namentlich bei den Analogien der Erfahrung.

Achtes Capitel.

Das Object.

§. 167.

Der Begriff des Objects.

1. Das Wort Object tritt sowohl im philosophischen als im gewöhnlichen Sprachgebrauch in sehr verschiedenen Bedeutungen auf, die wir genau unterscheiden müssen, um nicht mit der Vieldeutigkeit des Worts eine Unklarheit in den Begriff eindringen zu lassen. Es ist leicht einzusehen, daß Object und Subject als correlate Begriffe auf einander hinweisen, daß sie eine Relation bilden, außer welcher oder von welcher abgesehen das Wort Object keinen Sinn hat. Doch ist es gerade dem gewöhnlichen Bewußtsein sehr geläufig geworden, bei dem Begriffe des Objects von dem des Subjects gänzlich zu abstrahiren, das Object zu nehmen, als ob es ganz außerhalb des Subjects und von diesem vollkommen unabhängig wäre. Soll diese Bedeutung ernsthaft gelten, so müßte unter Object verstanden werden, was Kant „Ding an sich" genannt hat, das Ding jenseits selbst der Möglichkeit unserer Vorstellung, das Ding, welches in die subjective Vorstellung nie eingeht und darum nie Object sein kann: also das Ding, sofern es nicht Object ist. Wird das gewöhnliche Bewußtsein beim Wort genommen, so versteht es unter Object gerade das Gegentheil desselben. Aber es will nicht,

daß man seine Worte genau nimmt; es will unter Object nicht das unvorstellbare Ding, sondern die Dinge verstanden wissen, die es als wirklich vorstellt, die also mit dem vorstellenden Subject in Zusammenhang und Relation sind.

2. Der philosophische Sprachgebrauch hat von dieser Beziehung nicht abstrahirt. Er bestimmt den Begriff des Objects in Rücksicht auf den Begriff des Subjects und umgekehrt; er nimmt beide Begriffe als Correlata. Welche aber der beiden Seiten die objective und welche die subjective ist: in dieser Bestimmung ist sich der philosophische Sprachgebrauch im Laufe der Zeit nicht gleichgeblieben. Vielmehr haben beide Begriffe in der Ausdrucksweise der Philosophie mit der Zeit die Rollen getauscht. Was wir heute als „subjectiv" bezeichnen, das nannten nach dem Vorgange der Scholastiker noch Descartes und Spinoza „objectiv". Was in unserer Vorstellung existirt, von dem sagen wir, daß es subjectiv sei; dagegen sei objectiv, was in Wirklichkeit existirt. Wir nennen das Sein in der Vorstellung subjectiv, das Sein in der Wirklichkeit objectiv. Umgekehrt drückten sich Descartes und Spinoza aus. In der Vorstellung existiren nannten sie „esse objectivum"; in Wirklichkeit existiren dagegen „esse subjectivum". Diese Bezeichnung ist im Grunde richtiger und dem Wortsinne treuer, als die heutige. Objectiv sein heißt objicirt, gegenübergestellt, vorgestellt sein. Object sein = vorgestellt sein. Die Vorstellung ist unser Object, und jedes unsrer Objecte ist Vorstellung. Was wir als wirklich vorstellen, das stellen wir vor als von unsrer Vorstellung unterschieden, als etwas Selbständiges außer uns, das uns in Wahrheit gegenübersteht, darum (gleich uns) als ein subjectives Wesen oder als Subject existirt. Subject sein heißt ein Wesen für sich sein, d. h. wirklich sein.

3. Was wir als wirklich vorstellen, das müssen wir als

ein von uns unterschiedenes Wesen, als ein Subject vorstellen: das nannte der frühere Sprachgebrauch der Philosophie „subjectives Dasein"; das nennt der heutige, mit dem der gewöhnliche zuletzt übereinstimmt, „objectives Dasein". Sagen wir mit dem früheren Sprachgebrauch: „das Wirkliche ist subjectiv", so wird nicht ausgeschlossen, daß wir diese Wirklichkeit vorstellen, daß also das Subject zugleich objectiv ist. Sagen wir mit dem heutigen Sprachgebrauch: „das Wirkliche ist objectiv", so wird nicht ausgeschlossen, daß wir diese Wirklichkeit vorstellen, daß sie unsere Vorstellung ausmacht, daß also das Object zugleich subjectiv ist. Welchem Sprachgebrauch wir auch folgen, so müssen wir das Subject zugleich als Object und das Object zugleich als Subject setzen.

4. Die Objecte sind Vorstellungen. Die Objectivität fällt in das Gebiet der Vorstellung und ist nichts jenseits desselben. Wir nennen objectiv nur, was wir als wirklich setzen oder vorstellen. In diesem Sinne sind nicht alle unsere Vorstellungen objectiv; nicht alle haben Objectivität. Nur diejenigen Vorstellungen sind objectiv, die nicht bloß subjectiv sind. Bloß subjectiv sind Vorstellungen, welche n u r in uns sind. Aber alle Vorstellungen sind in uns. Darum werden wir in dem Gebiete der Subjectivität selbst das Kriterium auffsuchen müssen, welches die bloß subjectiven Vorstellungen von den objectiven unterscheidet. Die Unterschiede der Subjectivität sind das Allgemeine, Besondere, Einzelne. Es giebt Vorstellungen, die bloß in dem einzelnen Subject sind, die dieses Individuum hat, ein anderes nicht hat, die darum zufällige oder bloß mögliche, nicht nothwendige Vorstellungen, individuelle oder particulare, nicht allgemeine Vorstellungen sind. Wir werden daher in den Vorstellungen selbst von den bloß individuellen und zufälligen die allgemeinen und nothwendigen unterscheiden, die das Subject ver-

möge seines Wesens haben muß, die in der Natur oder in dem Begriffe desselben enthalten sind. Jene sind bloß subjectiv; diese sind objectiv, sie haben allgemeine und nothwendige Geltung d. h. objectiven Werth oder Objectivität. So hat Kant den Begriff der Objectivität bestimmt. Nennen wir die allgemeinen und nothwendigen Vorstellungen im Unterschiede von den particularen und zufälligen, welche bloße Vorstellungen sind, Begriffe, so leuchtet ein, daß nur die Begriffe und was aus ihnen folgt Objectivität haben; daß nur aus ihnen die Objectivität begriffen werden kann; daß der Begriff des Objects eben darin besteht, die Objectivität des Begriffs zu sein. Die kantische Vernunftkritik lehrt, wie diese allgemeinen und nothwendigen Vorstellungen nicht todte und leere Allgemeinheiten sind (wie man sie häufig und gründlich mißverstanden hat), sondern die erzeugenden Bedingungen, welche Erscheinungen setzen, verknüpfen und eine Welt der Erscheinungen zu Stande bringen, die unsere nothwendige Vorstellung, unser Object, den Inbegriff unserer Objecte ausmacht.

5. Es ist vollkommen gedankenlos, das Object zu nehmen, als ob es ohne Beziehung auf das Subject als Ding an sich existirte. Es ist aber auch nicht richtig, Subject und Object zu nehmen, als ob sie bloß Correlata wären, die sich gegenseitig voraussetzen. Es ist der Begriff, der das Object macht, nicht etwa bloß (im Subject) sich auf das Object bezieht als auf ein Anderes, das ihm gegenübersteht. So lange der Begriff noch nicht alle seine Bestimmungen gesetzt und seine Specification noch nicht vollendet hat, ist er noch im Reiche des Allgemeinen, welches so viele Möglichkeiten enthält. Je weiter die Besonderung fortschreitet, je specieller die Bestimmungen werden, um so mehr verengt sich das Gebiet der Möglichkeiten, bis sich zuletzt innerhalb des Besonderen alle Möglichkeiten in einer ein-

zigen concentriren, mit welcher die Wirklichkeit eintritt; bis sich zuletzt das Allgemeine in einen Punkt zusammenzieht, der die Specification vollendet, den Begriff schließt, das Allgemeine vereinzelt. Der durchgängig bestimmte Begriff ist daher der wirkliche, der einzelne, der objective. Wir verstehen demnach unter Object nichts anderes als den wirklich gewordenen, individualisirten, geschlossenen Begriff; daher wir auch den Uebergang vom Subject zum Object durch den Schluß (den vollkommen bestimmten Begriff) gemacht haben. Wir mußten den Begriff als Selbstspecification oder als Selbstverwirklichung denken. Ist diese vollendet, so müssen wir den Begriff als wirkliches einzelnes Subject, als einzelnes Ding oder als Object denken.

Zusatz. Der Uebergang vom Subject zum Object ist der Uebergang vom Allgemeinen zum Einzelnen, von der Möglichkeit innerhalb des Begriffs zur Wirklichkait, von dem Begriff als Grund zu dem Begriff als Folge. Die Wirklichkeit des Begriffs ist die Objectivität. Diese Erklärung giebt zugleich den Unterschied zwischen Objectivität, Wirklichkeit, Erscheinung, Ding, Existenz, Dasein u. s. f.

Wir erklären die Objectivität durch die Wirklichkeit des Begriffs und diese durch die Einzelnheit oder Individualität des Allgemeinen. In diesem Sinne darf der Satz gelten, den die Nominalisten des Mittelalters, die Realisten der neuern Zeit zu dem ihrigen machen, indem sie ihn gegen die Begriffe kehren: „die einzelnen Objecte sind das wahrhaft Wirkliche".

Dieser Uebergang vom Begriff zum Object hat viele Gegner gefunden, namentlich solche, die gern von der unübersteiglichen Kluft zwischen beiden reden. Wir haben diese Kluft schon beleuchtet und gesehen, daß sie keine ist. Völlig gedankenlos aber sind die Einwürfe derer, die den Uebergang, den sie für unmöglich erklären, selbst machen. Wenn es keinen Uebergang geben soll vom Begriff zum Object, so darf es auch keinen geben vom Object zum

Begriff. Wenn aber der letztere möglich ist, warum soll es der erste nicht auch sein? In der That ist der Uebergang vom Object zum Begriff die geläufigste Sache der Welt und gilt bei allen, die den Uebergang von der anderen Seite her bestreiten. Woher haben wir denn die Begriffe? Alle Welt sagt: „Wir haben sie von den Objecten, aus denen sie geschöpft, von denen sie abstrahirt sind.“ Wie kann man etwas abstrahiren, das nicht da ist? Wie kann man aus Objecten Begriffe nehmen, wenn nicht die Objecte Begriffe haben, wenn sie nicht Begriffe sind? Wenn die Objecte nicht Begriffe sind, so können auch nie aus ihnen Begriffe gemacht werden. Was sind denn nach der gewöhnlichen Theorie die Begriffe, die wir von den Objecten abstrahiren? Sie sind verallgemeinerte Objecte. Was sind nach unserer Erklärung die Objecte? Sie sind vereinzelte (individualisirte) Begriffe. Diese beiden Erklärungen sind doch nicht im Widerstreit? Ist der Begriff das verallgemeinerte Object, so kann das Object nichts anderes sein als der vereinzelte Begriff. Aber ein sehr gedankenloser und zugleich sehr geläufiger Widerspruch ist es, wenn man in demselben Zuge die Begriffe für verallgemeinerte Objecte und die Objecte für das Gegentheil der Begriffe erklärt.

Auch die formale Logik steigt auf der Leiter ihrer Divisionen und Subdivisionen bis zu der Grenze herab, wo die Begriffe aufhören theilbar zu sein, wo mit dem Ende der Division das Individuum eintritt, das Allgemeine ins Einzelne, der Begriff ins Object, das Denken aus den abstracten Vorstellungen in die anschaulichen übergeht. An dieser Grenze macht die formale Logik Halt und kehrt zu ihren Abstractionen und Divisionen zurück; sie kann nicht anders, denn sie verkehrt nur mit dem abstracten Denken, und dieses ist nicht im Stande, das Einzelne zu erleuchten (§. 148, Nr. 3). Wie das Denken zum Anschauen, so verhalten sich die Begriffe zu den Objecten. Und das Denken geht nur deshalb aus der Anschauung hervor, weil es die Anschauung bildet (§. 73, Nr. 5).

§. 168.
Die Objectivität des Begriffs. Die Objecte.

1. Wir haben gezeigt, daß der Begriff als Object gedacht werden muß. Die nächste Frage heißt: wie muß das Object gedacht werden? Als der vollkommen bestimmte, wirkliche, einzelne Begriff, als Individuum. Der vollkommen bestimmte Begriff ist zugleich vollkommen begründet, denn er ist bestimmt durch die Besonderung des Allgemeinen, und diese Besonderung ist zugleich seine Begründung. Was aber vollkommen begründet ist, das haben wir schon früher begriffen als Folge oder Existenz. Und da es die Folge ist, in welcher der Grund zu Tage kommt, so haben wir die Folge oder Existenz begriffen als Erscheinung (§. 123). Und da es viele und verschiedene Gründe waren, aus deren Vereinigung die Folge hervorging, so haben wir die Erscheinung als die Einheit vieler und verschiedener Beschaffenheiten d. h. als Ding begriffen (§. 125). Das Object ist vollkommen begründet: darum darf es gedacht werden als Folge, Existenz, Erscheinung, Ding. Aber alle diese Kategorien, weil sie um so viel niedriger und abstracter sind als die des Objects, sind zur Erklärung des letzteren zu weit; sie werden erst treffend, wenn sie gelten als bestimmt durch den Begriff. Das Object ist die Folge, deren Grund der Begriff (die Gattung) ist. Das Object ist die Existenz oder Erscheinung des Begriffs. Das Object ist das Ding als Begriff, d. h. das Ding als einzelnes Subject, als Individuum.

2. Das Einzelne folgt aus der Besonderung des Allgemeinen. Je weiter die Specification fortschreitet, um so specieller werden die Bestimmungen, um so genauer die Unterschiede, um so mehr Besonderheiten treten hervor, deren jede sich in dem einzelnen Subjecte vollendet. In dem Begriffe des Individuums

liegt, daß es nicht specieller werden kann als es ist, daß aus ihm keine Differenz der Arten mehr hervorgeht, daß es also nicht verschiedenartig, sondern gleichartig ist, d. h. gleich den Individuen seiner Art. Der Begriff des Individuums fordert demnach die Mehrheit der Individuen. So folgt aus der Natur des Begriffs durch die Verschiedenheit der Besonderen und die Gleichartigkeit der Einzelnen die Vielheit der Objecte, die als Subjecte derselben Art gleichartig, als Subjecte verschiedener Arten verschiedenartig sind.

Also muß die Objectivität des Begriffs gedacht werden als ein Inbegriff von Objecten, deren jedes ein einzelnes Subject ausmacht? Die Frage heißt: wie muß der Inbegriff der Objecte gedacht werden?

§. 169.
Das System der Objecte.

Der Begriff ist in seiner Einzelnheit vollkommen bestimmt. Diese seine Bestimmungen sind vollkommen vermittelt. Diese Vermittlung wurde gedacht als Schluß, und zwar als ein Schluß, der selbst vermittelt ist durch Schlüsse: als ein System von Schlüssen. Da nun der Begriff in seiner Allgemeinheit sich selbst specificirt und dadurch alle seine Bestimmungen zugleich setzt und ordnet, so bildet jeder Begriff ein genau bestimmtes Glied in der Ordnung der Begriffe, in der Begriffswelt (§. 144 Nr. 4). Und da es der Begriff ist, der das Object macht, so leuchtet ein, daß auch die Objecte (eben weil sie Begriffe sind) ein System bilden müssen. Der Inbegriff der Objecte muß gedacht werden als ein System oder als eine Ordnung der Objecte. Die Frage heißt: wie muß dieses System gedacht werden?

§. 170.
Das Universum oder die Welt.

Da die Objecte aus den Begriffen hervorgehen als deren Einzelnheit oder Individualität, so muß aus den Objecten eine Ordnung hervorgehen, die der Natur des Begriffs entspricht und dieselbe ausdrückt. Jedes Object ist ein Individuum, ein einzelnes wirkliches Subject, es ist als solches selbstthätig, jedes in seiner besonderen Art und Eigenthümlichkeit. Die Selbstthätigkeit ist aber im Gebiete des objectiven Begriffs eine andere, als in dem des subjectiven. Der subjective Begriff unterscheidet sich vom objectiven, wie das Allgemeine vom Einzelnen. Die Selbstthätigkeit des Allgemeinen ist seine Selbstspecification. Das Object als Individuum kann sich nicht specificiren, es kann nicht specieller werden als es ist: es kann sich also nur verallgemeinern. Aber diese Verallgemeinerung darf keine solche sein, welche das Object in den allgemeinen Begriff auflöst und zurückversetzt, denn dadurch würde die Einzelnheit und mit dieser die Objectivität selbst aufgehoben. Also kann die Selbstthätigkeit der Objecte nur darin bestehen, daß sie ihre Allgemeinheit bethätigen, ohne aufzuhören, individuelle oder einzelne Wesen zu sein; daß sie also ein Allgemeines bilden, welches die Einzelnen als wirkliche Individuen in sich begreift. Diese Allgemeinheit nennen wir Welt oder Universum: das ist die Gesammtheit aller Objecte in ihrem begriffsgemäßen Zusammenhange. Das Allgemeine, welches den Objecten vorausgeht und sie bildet, ist der Begriff in seiner Specification. Das Allgemeine, welches in den Objecten besteht und durch sie gebildet wird, ist das U n i v e r s u m. Die Frage heißt: wie muß das Universum gedacht werden? Wie muß es zunächst gedacht werden?

§. 171.
Der Mechanismus.

Die Objecte sind wirksame oder thätige Subjecte. Was sie verwirklichen, kann nur ihr eigenes Wesen sein. Da sie Individuen sind, so können sie sich nicht individualisiren. Sie können daher nur ihr allgemeines Wesen oder ihre Einheit bethätigen. Was sie verwirklichen, ist demnach ihre Zusammengehörigkeit oder Vereinigung.

Aber als einzelne Subjecte, deren jedes ein selbständiges Wesen für sich ist, müssen sich die Objecte gegenseitig ausschließen; diese Differenz der Objecte bildet die erste Voraussetzung und Grundlage ihrer Vereinigung. Eine Vereinigung solcher, die sich gegenseitig ausschließen, oder eine gegenseitige Ausschließung solcher, die zusammengehören, läßt sich nur denken als eine äußere Vereinigung, als ein mechanischer Zusammenhang. Darum ist der **Mechanismus** die erste Form, in der das Universum oder der Zusammenhang der Objecte gedacht werden muß. Als Individuen stehen die Objecte einander gegenüber; vermöge ihrer allgemeinen Natur stehen die Objecte in einer nothwendigen Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft in der Ausschließung, diese Ausschließung in der Gemeinschaft bezeichnen wir als das mechanische Verhältniß der Objecte. Also ist die nächste Frage: wie muß diese mechanische Gemeinschaft, wie muß der Weltzusammenhang als Mechanismus gedacht werden?

Zusatz. Der Begriff des Universums ist mit dem der Natur so wenig identisch, als der Begriff des Objects mit dem des Körpers. Alle Körper sind Objecte, aber nicht alle Objecte sind Körper. Diese einfache Wahrheit widerlegt die irrige Vorstellung, der Viele das Wort reden, als ob mit dem Begriff des Objects die Me-

taphysik am Ende sei und die Physik anfange. Man hat diese Ansicht namentlich dadurch begründen wollen, daß die Kategorien, die den Begriff des Universums entwickeln, speciell physikalischer Art seien, wie z. B. gleich an erster Stelle der Begriff des Mechanismus. Vielmehr zeugt dieser Begriff gerade dagegen. Er gilt keineswegs bloß in der bewegten Körperwelt, sondern überall da, wo Objecte, die einander ausschließen, in einer Gemeinschaft gedacht werden; überall da, wo es sich um eine Gemeinschaft handelt, welche die differente Eigenthümlichkeit ihrer Glieder nicht aufhebt, sondern bestehen läßt. Man redet nicht bloß im übertragenen, sondern im genauen Sinne des Worts von einem Mechanismus, der keineswegs speciell physikalischer Art ist: von dem mechanischen Verhältniß der Vorstellungen in unserem Geist, von einer mechanischen Gewalt der Begierden, von einem Mechanismus sowohl in der Verfassung des Staats als in dem gegenseitigen Verhältniß der Staaten. Der Mechanismus gilt und hat gegolten als ein Princip nicht bloß der Naturerklärung, sondern der Welterklärung. Nicht weil man die Natur mechanisch erklärt hat, darum hat man auch die Welt mechanisch erklärt; sondern weil man die Welt, den Inbegriff aller Objecte, nur als Mechanismus zu denken vermochte, hat man auch die Natur in dieser Form begriffen. Richtig erwogen, ist es nicht der Mechanismus, der unter den Naturbegriff, sondern es ist der Naturbegriff, der unter den Mechanismus fällt. Die mechanische Theorie ist in der Metaphysik früher einheimisch gewesen als in der Physik, und sie ist in diese aus jener gekommen. Sie ist nicht physikalisch, sondern metaphysisch ausgemacht worden, wie die Entwicklung der alten Philosophie auf das deutlichste zeigt (Demokrit); wie in neuerer Zeit die tiefsinnigen Untersuchungen Kants bewiesen haben (metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft). Der Mechanismus besteht nach Kant darin, daß die Bewegungen der Körper nur äußere Ursachen haben können. Warum? Weil die Materie ein Object nur der äußeren Anschauung ist, in der es keine inneren Ursachen giebt.

§. 172.
1. Die mechanische Determination.

1. Die Objecte bilden eine Gemeinschaft; sie schließen sich gegenseitig aus: beides gilt zugleich. Sie bilden die Gemeinschaft durch ihre Wirksamkeit; denn was sie allein verwirklichen und bethätigen können, ist ihr Zusammenhang. Ihre Wirksamkeit ist ausschließender Art, also können die Objecte nur äußerlich auf einander einwirken, sie greifen sich gegenseitig an und determiniren einander. In dieser Determination ist nicht etwa das eine Object bloß thätig, das andere bloß leidend, sondern jedes ist beides zugleich. Ein Object, das bloß thätig wäre, wäre kein Object mehr, denn es stände ihm nichts gegenüber, wodurch seine Thätigkeit eingeschränkt und gehemmt wird; also gäbe es auch nichts, dem es selbst gegenüberstände: es wäre nicht mehr Object unter Objecten. Wäre es bloß leidend, so wäre es ebenfalls kein Object mehr, es wäre widerstandslos, ohne Macht, sich zu widersetzen oder, um es mit dem Worte selbst zu sagen, zu objiciren. Was keinen Widerstand findet oder bietet, ist auch kein Gegenstand. Ist aber jedes Object vermöge seiner Natur zugleich thätig und leidend, so werden die Objecte nicht bloß das eine durch das andere determinirt, sondern sie determiniren sich wechselseitig.. Darin, daß die Objecte ä u ß e r l i c h auf einander einwirken, besteht ihre Ausschließung. Darin, daß sie w e c h s e l s e i t i g auf einander einwirken, besteht ihre Gemeinschaft.

2. Diese Gemeinschaft ist die erste Form, in welcher die Vereinigung, der Zusammenhang oder die Allgemeinheit begriffen werden muß, die aus den Objecten folgt. Sie können vermöge ihrer allgemeinen Natur nicht bestimmter werden als

sie sind; sie können sich daher auch nicht selbst bestimmen, denn jede Selbstbestimmung ist eine Selbstspecification und geschieht durch das Allgemeine; sie können daher nur von Außen bestimmt werden, ein Object durch das andere. Diese Determination, welche keine Specification ist, nennen wir die mechanische Determination.

3. Die Determination ist wechselseitig. So fordert es die Natur der Objecte. Wäre das Object gar nicht passiv, so wäre es kein Object unter Objecten, also nicht das, was es ist. Wäre es gar nicht activ, so wäre es kein Subject, kein selbstthätiges Wesen, also nicht das, was es ist. Jedes Object ist activ und passiv; nicht etwa so, daß es einmal activ, ein andres mal passiv wäre, sondern es ist beides zugleich. Wir müssen diesen Punkt noch näher bestimmen. Es ist beides zugleich, nicht aber nur so, daß ein Object B, während es von dem Objecte A determinirt wird, selbst seinerseits das Object C determinirt, so daß die Determination nur fortgepflanzt und weitergegeben wird; dann wäre das Object B in Rücksicht auf A bloß passiv und widerstandslos; es wäre dann in dieser Rücksicht nicht objectiv, es wäre für A kein Object, also nicht das, was es ist. Wenn die Objecte nicht auch für einander Objecte sind, so sind sie überhaupt keine Objecte. Also leuchtet ein, daß jedes Object in derselben Rücksicht, in der es passiv ist, zugleich sich activ zeigt; daß es dasselbe Object, von dem es determinirt wird, wieder determinirt; daß seine Action allemal auch Reaction ist. Es giebt daher in dem Gebiet der Objecte keine Wirkung ohne Gegenwirkung. Wäre die Wirkung mächtiger als die Gegenwirkung, so würde in jener ein Ueberschuß sein, dem gegenüber sich das andre Object bloß passiv verhielte, und eben so umgekehrt. Da nun jedes Object genau in derselben Rücksicht, in der es leidet, stets auch activ ist, so folgt ein=

leuchtend, daß in der mechanischen Determination Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind.

Zusatz. Das anschaulichste Beispiel geben uns die anschaulichsten Objecte: die Körper. Ihre Wirksamkeit ist die Bewegung. Sie werden bewegt von Außen. Diese mechanische Determination der Bewegung nennt man den Stoß. Jeder Stoß begegnet dem Gegenstoß. Stoß und Gegenstoß sind einander gleich. Die mechanische Determination gilt nicht bloß von den Körpern. Nach Spinoza giebt es in der Natur der Dinge keine andere Determination als diese. Wenn man das Universum nur als Mechanismus und den Mechanismus nur als Determination begreift, so giebt diese Vorstellungsweise den Standpunkt des Determinismus. Auf diesem Standpunkte gilt auch der Wille als determinirt bloß durch äußere Objecte. Je mächtiger das Object den Willen ergreift, um so mächtiger regt sich dieser dagegen und wirkt auf das Object zurück, entweder um es zu erhalten oder zu vernichten. Die Macht der Einwirkung ist auch hier gleich der Macht der Gegenwirkung.

§. 173.
2. Die Centralisation.

Die Objecte determiniren sich gegenseitig: das ist der Ausdruck ihrer Gemeinschaft. Jedes wird von Außen determinirt: das ist der Ausdruck ihrer gegenseitigen Ausschließung. Daß jedes Object das andere von sich ausschließt, ist der Ausdruck seiner individuellen Selbständigkeit. Daß es aber von einem andern Objecte determinirt wird, ist ein offenbarer Ausdruck seiner Unselbständigkeit. Hier ist der Punkt, in welchem die mechanische Gemeinschaft einen Widerspruch oder ein ungelöstes Problem in sich schließt, so lange sie nur als äußere oder mechanische Determination begriffen wird.

1. Das Object ist ein selbständiges Wesen, welches von

Außen determinirt wird. In diesem Punkte liegt der Widerspruch: es ist ein selbständiges Wesen, welches unselbständig ist. Die Selbständigkeit ist gefordert durch die Individualität des Objects. Die Unselbständigkeit des einzelnen Objects ist gefordert durch die Gemeinschaft der Objecte. Wir können daher den Widerspruch auch so ausdrücken: mit der Selbständigkeit der Objecte streitet deren Gemeinschaft. Eine wirkliche Gemeinschaft ist nicht möglich, wenn die Glieder derselben sich gegenseitig ausschließen.

2. Lassen wir die Selbständigkeit allein gelten. Was durch sie gefordert wird, ist das ausschließende Verhältniß; was durch sie verneint wird, ist die Determination von Außen. Werden die Objecte nicht mehr von Außen determinirt, so können sie sich auch nicht wechselseitig determiniren: wo bleibt dann ihre Gemeinschaft? Wo bleibt ohne diese Gemeinschaft die Wirksamkeit der Objecte? Und ohne Wirksamkeit wo bleiben sie selbst? In der Natur der Objecte liegt die Wirksamkeit; in der Natur ihrer Wirksamkeit liegt keine andere Aufgabe als die Gemeinschaft, als die Vereinigung, welche allein die Objecte zu bewirken haben. Es ist unmöglich, daß die Gemeinschaft der Objecte aufhört zu gelten; daß sie aufhört, bewirkt zu werden. Es ist unmöglich, daß die Objecte aufhören, von Außen determinirt zu werden. Es ist unmöglich, daß sie aufhören, selbständig zu sein. Was also bleibt übrig?

3. Die Selbständigkeit hört auf, eine ausschließende zu sein. Sie nimmt die entgegengesetzte Richtung. Die Determination von Außen und die dadurch gesetzte Unselbständigkeit wird von dem Objecte selbst bejaht, sie wird dessen eigenes Streben, gleichsam sein Wille. Es will nichts für sich sein, nicht abgesondert von den anderen existiren, es strebt vielmehr selbst aus eigenem Antrieb nach der Gemeinschaft und Vereinigung

mit diesen. Es wird jetzt von Außen determinirt, indem es sich determiniren läßt. Dieses Determinirtwerden ist sein Streben, der Ausdruck seiner Selbstdetermination, der tiefere Ausdruck also seiner Selbständigkeit. Die äußere Determination ist mechanisch; das Streben nach einer solchen Determination ist deshalb ein mechanisches Streben.

4. Das Object läßt sich determiniren, es setzt sich selbst als unselbständig, es strebt nach Vereinigung mit dem Object, von dem es determinirt wird. Dieses Streben ist doppelseitig. Das eine Object strebt dem andern zu und möchte mit ihm ganz identisch sein, ganz in ihm aufgehen; dieses kommt dem Streben entgegen und möchte das determinirte Object ganz in sich aufnehmen. Von Seiten der determinirten Objecte erscheint dieses Streben, das sie unwiderstehlich aus sich heraus und dem determinirenden Objecte zutreibt, als Gravitation; von Seiten des determinirenden Objects, das die anderen in sich vereinigen möchte, als Centralisation. Die mechanische Gemeinschaft muß daher als Centralisation gedacht werden, und diese im Vergleich mit der Determination als eine höhere Form des Mechanismus. Die Objecte wollen vereinigt oder, um es in der entwickelten Kategorie auszudrücken: sie wollen centralisirt sein. In dem centralisirenden Object erhebt sich aus der gleichartigen Masse der Objecte ein beherrschendes, dem die andern zufallen. Das allgemeine Wesen der Objecte, das als deren Gemeinschaft verwirklicht sein will, kommt in dem centralisirenden Objecte zur Erscheinung.

Zusatz. Das anschaulichste Beispiel der mechanischen Wirksamkeit und Gemeinschaft der Objecte giebt die Bewegung der Körper. In Rücksicht der mechanischen Determination war dieses Beispiel der Stoß. In Rücksicht der mechanischen Gravitation und Centralisation ist es der Fall. Die kleinere Masse hat das

Streben, sich in der Richtung der größeren Masse zu bewegen: das ist die Gravitation in der Körperwelt. Die größere Masse hat das Streben, die kleineren an sich zu ziehen und untrennbar mit sich zu vereinigen: das ist die Centralisation in der Körperwelt. So beherrscht der Erdkörper alle irdischen Körper; so beherrscht der Planet seine Trabanten; so herrscht die Sonne im Reich der Planeten.

Indessen gilt die mechanische Centralisation nicht bloß von der Körperwelt. Sie herrscht auch im menschlichen Geist, auch in den menschlichen Gemeinschaften. Wir werden nicht bloß durch Objecte außer uns determinirt, wir *lassen* uns von ihnen determiniren. Dieses Beherrschtwerden von einem äußern Object ist der Ausdruck unseres eigenen Strebens. So sind wir z. B. im Zustande der Begierde und Leidenschaft ganz von dem Objecte ergriffen und hingenommen. Wir gravitiren widerstandslos auf dieses Object. Wir möchten uns ganz mit ihm identificiren. In ihm liegt der Schwerpunkt unseres Daseins, dem wir zufallen. Wir haben den Schwerpunkt nicht in uns, sondern außer uns. Mit Recht sagt man von der Leidenschaft, daß sie *excentrisch* macht. Sehr gut sagt man von denen, welche die Leidenschaft hinreißt und dem determinirenden Objecte zutreibt, daß sie *außer sich* sind.

Nehmen wir die Menschen als Objecte, deren Gemeinschaft der Staat bildet, so fordert diese Gemeinschaft, daß der Staat herrscht und die Individuen beherrscht werden. Diese Herrschaft fordert eine mechanische Centralisation, ohne welche kein Staat besteht. Jeder Staat ist eine centralisirende Verwaltungsmaschine. Wenn aber die Staatscentralisation sich auf *alle* Gebiete des menschlichen Lebens erstreckt und den Einzelinteressen gar keine Selbständigkeit läßt, so wird der Staat, um Hobbes' Ausdruck zu brauchen, ein „Leviathan", der die Individuen sozusagen mit Haut und Haaren verschlingt. „Gleichviel in welcher Form ein solcher Staat herrscht, das Individuum geht ohne Rest in ihm auf und behält nichts übrig, worin es selbständig wäre. Da nun die vollkommene Verneinung

der individuellen Freiheit unmöglich die Bejahung der politischen Freiheit sein kann, so giebt es in vollkommen centralisirten Staaten keine Art der Freiheit. Die Herrschaft solcher Staaten ist darum allemal eine Art des Despotismus, gleichviel ob die regierende Macht ein Individuum oder ein Convent ist. Dem Einzelnen bleibt hier nichts anderes übrig, als sich in allen Stücken regieren zu lassen, sei es aus Furcht oder aus Neigung. Denn das bloße Regiertwerden ist vielen Menschen ebenso bequem und ihrer Natur ebenso entsprechend, als den Körpern das Gravitiren.

Nehmen wir die Staaten als Objecte, deren Gemeinschaft das politische Universum ist, so erscheint auch in diesem größten Gebiete des menschlichen Lebens, auf dem Schauplatze der Menschheit und Weltgeschichte, die mechanische Centralisation in solchen Staaten, welche die Weltherrschaft an sich reißen und Weltreiche oder Universalstaaten bilden. Die Weltgeschichte hat solcher Formen bedurft, um die Menschheit, deren Entwicklung sie ausmacht, zusammenzufassen und in eine Gemeinschaft von größtem Umfange zu bringen, die sich nur durch mechanische Centralisation herstellen und auf eine gewisse Dauer festhalten läßt (das ägyptische, assyrische, persische, alexandrinische, römische, karolingische, napoleonische Weltreich).

§. 174.

3. Das System der mechanischen Gemeinschaft.

Der vollendete Mechanismus.

Die mechanische Gemeinschaft fordert die Vereinigung der Objecte ohne die Aufhebung ihrer Individualität. Darum entspricht dem Begriff der mechanischen Gemeinschaft weder die Determination noch die Centralisation. Die Determination widerspricht jenem Begriff, denn sie setzt die Selbständigkeit der Objecte auf Kosten der Gemeinschaft. Die Centra-

lisation widerspricht ihm aus dem gegentheiligen Grunde: sie setzt die Gemeinschaft der Objecte auf Kosten ihrer Selbständigkeit.

1. Aber die Centralisation kommt auch mit ihrem eigenen Begriff in Widerstreit. Denken wir uns das mechanische Streben vollendet, so würden die determinirten Objecte vollkommen und ohne Rest aufgehen in das determinirende, so würde nichts übrig bleiben als ein Universalobject, welches selbst, da ihm nichts mehr gegenübersteht, kein Object mehr bildet; welches selbst, nachdem es die Objecte in sich vereinigt hat, nach dieser Vereinigung nicht mehr zu streben braucht. So strebt die Centralisation nach einem Ziele, welches in seiner Vollendung die Objecte selbst aufhebt, also die Voraussetzung zu nichte macht, unter der die Centralisation stattfindet. Hier ist der Widerspruch, der ein neues, zu lösendes Problem enthält.

2. Die mechanische Gemeinschaft ist sowohl die Bejahung als die Verneinung der individuellen Selbständigkeit der Objecte. Das Object ist selbständig, aber nicht so weit, daß es die übrigen Objecte bloß ausschließt. Das Object ist unselbständig, aber nicht so weit, daß es darüber seine Selbständigkeit und Individualität vollkommen einbüßt.

Wir müssen daher jede der beiden (durch die mechanische Gemeinschaft geforderten) Bedingungen bestimmt und begrenzt denken durch die andere. Das Object ist in seiner Selbständigkeit nicht bloß ausschließend gegen die andern, sondern eingehend in die Gemeinschaft mit diesen. Diese Selbständigkeit, welche sich einschränkt, soweit es die Gemeinschaft fordert, und zugleich ihr eigenes Gebiet behält, in dem sie für sich ist, soweit es die Gemeinschaft erlaubt, giebt den Begriff einer relativen, dem Ganzen untergeordneten, in die Gemeinschaft eingefügten Selbständigkeit.

3. Erst jetzt kommt in die Gemeinschaft der Objecte eine wirkliche Ordnung, in welcher jedes Object seine Stelle im Ganzen behauptet. Erst dadurch kommt eine Gemeinschaft zu Stande, die wir als System bezeichnen können. Die Vereinigung der Objecte ist geordnet. In dieser Ordnung ist die Selbständigkeit der einzelnen Objecte erhalten. Darum hören auch die Objecte nicht auf, einander äußerlich gegenüberzustehen; sie hören nicht auf, von Außen determinirt zu werden; ihre Gemeinschaft hört nicht auf, eine mechanische zu sein. Aber weil jedes Object seine Selbständigkeit innerhalb der Grenze bethätigt, die durch das Ganze bestimmt ist, so ist diese Gemeinschaft der Objecte ein wirkliches System: sie ist das mechanische System der Objecte. Weil dieses System dem Begriffe des Mechanismus wirklich entspricht und die darin enthaltene Aufgabe wirklich löst, so nennen wir diese Gemeinschaft den vollendeten Mechanismus. Weder in der Determination noch in der Centralisation giebt es eine wirkliche Selbständigkeit der einzelnen Objecte: dort wird sie fortwährend angegriffen, hier wird sie geradezu vernichtet. Erst die wirkliche mechanische Gemeinschaft gewährt dem einzelnen Object seine Selbständigkeit. Darum können wir diese Gemeinschaft auch als den freien Mechanismus bezeichnen.

4. Die Determination bringt die Objecte in gegenseitigen Verkehr. Die Centralisation bringt die Objecte unter die Herrschaft eines Objects und führt die Regierung ein in die Welt der Objecte. Der vollendete Mechanismus bringt in diese Welt die Verfassung, die jedem einzelnen seine Stelle bestimmt und sichert.

Ohne diese relative Selbständigkeit der Objecte giebt es keine Gemeinschaft; ohne die Gemeinschaft und systematische Ordnung im Ganzen giebt es keine Selbständigkeit im Einzel-

nen. Also müssen wir jetzt das Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen so begreifen, daß sich beide gegenseitig fordern und bedingen. Jetzt stehen das Ganze und die einzelnen Objecte in durchgängiger Wechselwirkung. Und eben diese Wechselwirkung sucht die mechanische Weltordnung. Denn die Welt oder das Universum ist nur möglich durch die Wirksamkeit der einzelnen Objecte, und diese selbst sind nur möglich als zusammengehörige Wesen, deren Inbegriff die Welt oder das Universum ausmacht.

Zusatz. Das anschaulichste Beispiel des freien Mechanismus geben uns die Körper, die in ihrer Gravitation auf ein Centrum außer sich zugleich ihr Centrum in sich haben, die zugleich excentrisch und central sind, die in ihrer Bewegung um das Sonnencentrum sich zugleich um ihre eigene Achse bewegen. So bewegen sich die Planeten um die Sonne; so bewegen sich die himmlischen Körper im Unterschiede von den irdischen, die an die Erde gefesselt sind und darum nichts weiter können als fallen.

In dem Verhältniß der Individuen zum Staat haben wir den freien Mechanismus, wenn die Centralisation nur so weit reicht, als es die öffentlichen Interessen des Ganzen gebieten; dagegen die Privatkreise des menschlichen Lebens in ihren verschiedenen Gebieten und die untergeordneten Gemeinschaften die Freiheit haben, sich selbst zu regieren. Die politische Centralisation ist nur dann nicht despotisch, wenn mit ihr die Decentralisation oder die Einräumung und Gewährleistung der individuellen Freiheit Hand in Hand geht.

In dem Verhältniß der Staaten unter einander haben wir den freien Mechanismus in dem Systeme des politischen Gleichgewichts, welches den einzelnen Staaten ihre Selbständigkeit sichert und das Gegengewicht gegen die Gefahr des Universalstaates bildet, der die einzelnen Staaten verschlingt. Diese Universalstaaten haben stets an der centrifugalen Macht der Volksindividualitäten, deren Selbständigkeit sie unterdrücken, ihren natürlichen Gegner.

Der Begriff des freien Mechanismus nähert sich schon dem Begriff des Organismus; Leibnitz erklärte den letzteren als eine Gruppe oder ein System von Monaden, die von einer Centralmonade beherrscht sind und innerhalb dieser Herrschaft selbst wieder kleinere Reiche bilden.

§. 175.
Die Neutralisation der Objecte.

Indessen ist auch in ihrer vollkommensten Form die mechanische Weltordnung nicht im Stande, die Aufgabe zu lösen, die der Begriff des Universums als der eines vollendeten Ganzen fordert. Der Mechanismus kann die Objecte nicht wirklich vereinigen und zusammenfassen. Er setzt sie in seiner höchsten Form als relative Centra, die eine eigene Selbständigkeit ausmachen unter der Herrschaft eines Centralobjects. Aber dieses Centralobject ist als einzelnes Object selbst wieder relativ und fordert also für sich auch ein Centralobject, von dem es beherrscht wird. Und da jedes beherrschende Centrum immer wieder in ein Object fällt, so leuchtet ein, daß diese mechanische Ordnung der Objecte in einen endlosen Progreß geräth, in dem es kein letztes Object giebt, das in der That das beherrschende Centrum aller übrigen wäre. So haben die Planeten ihr beherrschendes Centrum in der Sonne, die selbst wieder mit der von ihr beherrschten Welt sich einem höheren Centrum unterordnet.

1. Die Welt kann nicht bloß mechanisch verfaßt sein, sonst wäre sie kein wirkliches Universum, und die Objecte können in keiner Form der mechanischen Ordnung die durch ihren Begriff gesetzte Aufgabe lösen: nämlich eine Einheit zu bilden, die dem Begriff des Allgemeinen gleichkommt. Es ist auch leicht zu

sehen, in welchem Punkte der Widerspruch liegt zwischen dem Begriff der Welt und dem des Mechanismus. Der mechanische Zusammenhang der Objecte ist durch eine Voraussetzung bedingt, welche die wirkliche Vereinigung der Objecte nicht zu Stande kommen läßt. Diese Voraussetzung ist die Differenz der Objecte. Jedes Object ist durch seine Individualität von den andern verschieden, es hat andre Objecte außer sich; darum kann kein Object alle in sich begreifen; darum ist die als Mechanismus vollendete Gemeinschaft keine vollendete Gemeinschaft; vielmehr ist in der mechanischen Ordnung die Vereinigung der Objecte nie zu vollenden. Der Grund liegt in der Differenz der Objecte. So lange die Objecte differente Individuen sind, können sie sich nur mechanisch verhalten und nur mechanisch ordnen; und so lange sie sich nur mechanisch verhalten und ordnen, bleiben sie different.

2. Die Vereinigung der Objecte ist die Aufgabe; die Differenz der Objecte widerstreitet der Lösung dieser Aufgabe. Also müssen wir die Vereinigung in einer höhern Form denken, die nicht mehr bloß mechanisch ist. Wir müssen eine solche Vereinigung denken, welche die Voraussetzung aufhebt, unter der die mechanische Ordnung der Objecte stattfindet: also eine Vereinigung, welche die Differenz der Objecte aufhebt. Was in den Objecten geschieht, geschieht durch die Objecte selbst. Die Wirksamkeit der Objecte ist gegenseitig. Wenn also die Objecte sich nur vereinigen können, indem sie ihre differenten Eigenthümlichkeiten aufheben, so wird diese Vereinigung eine solche sein, in der die Objecte sich gegenseitig indifferenziren oder neutralisiren.

3. Die Vereinigung der Objecte geschieht durch Neutralisation. Wenn sich Objecte gegenseitig neutralisiren, so hört jedes auf zu sein, was es war; die differenten Objecte ge-

hen in ein neues Object zusammen, das in Rücksicht auf seine Factoren weder mit dem einen noch mit dem andern übereinstimmt. Es ist keines von beiden. Es ist ein Product differenter Objecte, aber in Rücksicht auf deren Differenz neutral. Ein solches neutrales Product kann aus den verschiedenen Objecten unmöglich durch deren bloße Zusammensetzung entstanden sein. Denn in der bloßen äußeren Zusammensetzung bleibt jedes Object, was es ist. Also ist das neutrale Product nur durch eine Vereinigung möglich, in der die Objecte so intim mit einander verkehren, daß jedes die Eigenthümlichkeiten des andern in sich aufnimmt und dem anderen die seinigen mittheilt. Diese intime Vereinigung ist nicht Zusammensetzung, sondern Durchdringung (nicht Juxtaposition, sondern Intussusception). Es leuchtet daher ein, daß die gegenseitige Durchdringung der Objecte unmöglich durch den Mechanismus stattfinden kann, durch die Vereinigung der Objecte aber nothwendig gefordert wird.

Zusatz. Das anschaulichste Beispiel einer solchen gegenseitigen Neutralisation oder Durchdringung der Objecte sind in der Körperwelt die chemischen Verbindungen. Aber der Neutralisationsproceß gilt, wie der mechanische, nicht bloß von den Körpern. Die Objecte als solche fordern die Vereinigung und bedürfen darum der gegenseitigen Durchdringung und Ergänzung. Auch in dem menschlichen Verkehr finden solche Durchdringungen statt in demselben Maße, als der Verkehr intim und der Contact eindringlich ist. Sitten, Gebräuche, Bildungsformen, Vorstellungsweisen der Menschen neutralisiren sich gegenseitig und erzeugen eine gemischte und neutrale Bildung, die auf dem Schauplatz der Weltgeschichte überall, wo sie stattfindet, eine gemeinschaftliche Völkerentwicklung anbahnt. So war z. B. die alexandrinische Bildung, mit welcher das Alterthum endet und dem Christenthum entgegenkommt, eine Neutralisation griechischer und orientalischer Vorstellungsweisen; so waren die Kreuzzüge im Mittelalter, je länger sie dauerten, um so

mehr eine Neutralisation abendländischer und morgenländischer, christlicher und arabischer Bildung, und die Durchdringung dieser Gegensätze ist namentlich für die Erweiterung und den Fortschritt des christlichen Geistes von großer Bedeutung gewesen. In dieser Durchdringung, welche die Physiker chemisch nennen, in der die verschiedenen Objecte gegenseitig eines das andere sich aneignen, zeigt sich, daß sie innerlich zusammengehören und einander verwandt sind.

§. 176.
Der Weltzweck.

1. Die Objecte durchdringen sich gegenseitig und bilden ein Product, welches in Rücksicht auf seine differenten Factoren neutral ist. Diese Vereinigung, obwohl sie tiefer dringt als die mechanische, löst doch die Aufgabe nicht, welche die Natur der Objecte fordert. Die Einheit, in welcher die Objecte zusammengehen und eine Welt ausmachen, soll universal sein und dem Begriff des Allgemeinen gleichkommen. Die neutrale Einheit ist nicht universal. Das Allgemeine unterscheidet sich in die Besonderen und begreift zugleich alles Besondere in sich. Die neutrale Einheit ist nicht allgemeiner Natur. Weder unterscheidet sie sich in die besonderen Objecte, die sie in sich vereinigt, noch kann sie a l l e Objecte in sich vereinigen. Sie geht aus der gegenseitigen Neutralisation bestimmter Objecte hervor als ein Product, welches selbst nicht wieder productiv ist, welches nicht vermag, sich wieder zu differenziren und die unterschiedenen Objecte, die es in sich vereinigt, aus sich zu setzen. Dieses Product ist nicht wirksam, nicht selbstthätig, nicht subjectiv. Und da es hervorgeht aus der Neutralisation bestimmter Objecte, so ist dieses neutrale Product selbst wieder ein bestimmtes und differentes Object, das als solches niemals a l l e Objecte

in sich vereinigt. Mit einem Worte: die neutrale Einheit der Objecte ist weder productiv noch total, also in keiner Weise allgemein, wie es der Begriff der Objecte fordert.

2. Die allgemeine Einheit der Objecte ist kein Object, weder ein differentes noch ein neutrales. Diese Einheit kann weder durch die mechanische Gemeinschaft noch durch die chemische Durchdringung der Objecte zu Stande kommen. Wir werden sie daher zunächst von den Objecten unterscheiden müssen, von allen. Nun ist das Allgemeine, welches nicht objectiv ist, der subjective Begriff. Wir werden daher die allgemeine Einheit der Objecte zunächst so denken müssen, daß sie als subjectiver Begriff den Objecten gegenübersteht: als der Begriff, der alle Objecte bestimmt und sich unterordnet.

Die Einheit, welche die Objecte zu erfüllen haben, aber in keiner Gemeinschaft, die sie eingehen, wirklich erreichen, kann nur als eine solche gedacht werden, die erfüllt werden soll, d. h. als Ziel oder Zweck der Objecte: als der Zweck, in dem alle Objecte übereinstimmen, der also den Inbegriff oder die Einheit derselben ausmacht, d. h. als Weltzweck.

3. Es giebt kein Object, das alle Objecte vereinigt, beherrscht, durchdringt: weder ein centrales noch ein neutrales Object, das universal wäre. Es giebt kein Universalobject. Es muß aber eine Universalmacht geben, die alle Objecte beherrscht. Sonst bilden die Objecte selbst kein Ganzes, kein Universum, das sie ihrem Begriff nach bilden müssen. Wenn also eine solche allgemeine, die Objecte bestimmende Macht gedacht werden muß und als Object nicht gedacht werden kann, so leuchtet ein, daß wir sie zunächst von allen Objecten unterscheiden und denselben gegenüberstellen müssen als subjectiven Begriff, der aber nicht bloß subjectiv ist, sondern in die Objecte eindringen und sich der Welt bemächtigen soll. Dieser Begriff, der in den

Objecten zur Wirklichkeit kommen will, der zunächst nicht objectiv ist, aber objectiv sein soll, ist der Zweck, den die Welt zu erfüllen hat, d. h. der Weltzweck.

Die Frage heißt: wie muß der Weltzweck gedacht werden? Wie muß er zunächst gedacht werden?

Zusatz. Der Begriff des Zwecks bildet das letzte Thema unserer Untersuchung. Wir haben in den noch übrigen Kategorien nichts anderes zu thun, als diesen Begriff zu entwickeln. Da der Begriff des Zwecks nöthig ist zur Vollendung des Weltbegriffs, so rechnen wir die erste Form dieses Begriffs noch zu den Kategorien der Objectivität. Was die Objecte bezwecken oder was durch sie bezweckt wird, gehört noch zum Begriff der Objecte. Wir rechnen daher den Zweckbegriff nur so weit unter die Weltbegriffe, als sich der Zweck auf die Objecte bezieht. Wir werden sehen, daß in dieser ersten Form der Zweckbegriff selbst noch in die Welt der Objecte fällt. (Vgl. den flgd. §. Nr. 6.)

Daß der Zweckbegriff ein Weltbegriff ist, zeigt die Geltung dieses Begriffs in den Theorien der Welterklärung. Mechanismus und Teleologie bilden in diesen Theorien die beiden leitenden Gesichtspunkte, die entweder das Recht der Welterklärung einander streitig machen oder sich zur Lösung dieser Aufgabe vereinigen. Es giebt Systeme, die keine andere Erklärung der Welt gelten lassen als die mechanische; andere, die ausschließlich teleologisch sind. Hier stehen Mechanismus und Teleologie einander entgegen, wie im Alterthum Demokrit und Plato. Es giebt andere Systeme, welche diesen Gegensatz zu vermeiden und zu versöhnen suchen, indem sie die mechanische und teleologische Erklärungsweise so vereinigen, daß sie den Mechanismus dem Zweckbegriff unterordnen. Ein Beispiel solcher Vereinigung ist im Alterthum Aristoteles, in der neuern Zeit Leibniz. Es ist möglich, daß in der Welterklärung Mechanismus und Teleologie einander entgegengesetzt oder vereinigt werden. Aber es ist nicht möglich, daß es Systeme giebt, die keines von beiden sind.

§. 177.
Die Welt als Reich der Zwecke und als Reich der Mittel.

Die äußere oder mechanische Zweckmäßigkeit. Die Stufenreihe der Mittel.

1. Jeder Zweck ist ein Begriff, der die Tendenz hat, ein Object zu werden. Die Thätigkeit, welche Zwecke verwirklicht, nennen wir Zweckthätigkeit. Worin unterscheidet sich die Zweckthätigkeit von der mechanischen Wirksamkeit? Beide sind causal, aber bei der Zweckthätigkeit ist in der Ursache der Begriff der Wirkung gegenwärtig, was bei der mechanischen Thätigkeit, da hier die Objecte äußerlich auf einander einwirken, der Fall nicht sein kann. In der Zweckthätigkeit ist die Ursache Absicht (causa finalis), was die mechanische Ursache, da sie von Außen determinirt wird, nicht sein kann.

Der Zweck ist ein zu verwirklichender Begriff; er ist daher allgemeiner Natur. Die Zweckthätigkeit ist darum nothwendig Specification des Allgemeinen. Der Zweck, indem er sich verwirklicht, muß sich specificiren. Nun geht die Wirksamkeit der Objecte, da sie vollkommen bestimmt sind, nicht vom Allgemeinen ins Besondere, sondern vom Einzelnen ins Allgemeine (§. 170. §. 175. Nr. 1.). Ihre Thätigkeit ist nicht specificirend, sie ist darum zunächst nicht Zweckthätigkeit.

2. Mithin ist die Zweckthätigkeit, die der Begriff der Objecte fordert, zunächst nicht die Wirksamkeit der Objecte selbst. Wir müssen darum den Zweck, den die Objecte haben, der Welt gegenüber stellen und außer die Objecte setzen; wir müssen also den Zweck zunächst als äußeren Weltzweck denken. Was die Objecte bewirken sollen (den Zweck der Objecte) müssen wir so begreifen, daß nicht die Objecte selbst es bezwecken, sondern daß es in ihnen und durch sie bezweckt wird.

Wir haben also den äußeren Zweck und ihm gegenüber die Objecte. Beide verhalten sich zu einander; der Zweck bezieht sich auf die Objecte und die Objecte auf sich. Wie muß der Zweck in dieser Rücksicht auf die Objecte, wie müssen die Objecte in dieser Rücksicht auf den Zweck gedacht werden?

3. Der Zweck verhält sich zu den Objecten, wie das Allgemeine zum Besonderen. Nun steht der Zweck den Objecten gegenüber, denn er ist außer ihnen. Das Allgemeine, welches dem Besonderen gegenübersteht, ist selbst ein Besonderes. Darum werden wir den äußeren Zweck selbst als einen besonderen Zweck begreifen müssen. Da nun der Weltzweck schlechterdings allgemein, der äußere Zweck aber besonderer Art ist, so können wir schon an dieser Stelle einsehen, daß es der Begriff des äußeren Zwecks nicht sein kann, in dem sich der Begriff des Weltzwecks vollendet.

4. Der Zweck, der den Objecten gegenübersteht, muß begriffen werden als ein subjectiver und besonderer Zweck. Es ist das Subject mit seinem besonderen Zweck, das sich auf die Objecte bezieht und diese auf seinen Zweck. In dem Begriff des Besonderen liegt die Mehrheit. Der besondere Zweck muß darum gedacht werden als die besonderen Zwecke, die das Subject hat und in der objectiven Welt, die ihm gegenübersteht, ausführen möchte. Es ist das Subject mit seinen particularen Interessen, die es in der Welt zur Geltung bringen, denen es die Objecte unterwerfen will. Das Subject mit besonderen Interessen ist das einzelne Subject, die vielen einzelnen Subjecte. Also kann der Weltzweck den Objecten gegenüber, d. h. der äußere Weltzweck, nur gedacht werden als das Reich der besonderen Zwecke in den einzelnen Subjecten. Wie werden diesen Zwecken gegenüber die Objecte begriffen?

5. Der Zweck verhält sich zu den Objecten, wie das All=

gemeine zu dem Besonderen. Das Besondere wird durch das Allgemeine bestimmt, es wird demselben subsumirt. So werden die Objecte durch den Zweck bestimmt, sie werden demselben untergeordnet. Es wird also geurtheilt, daß die Objecte, mit dem Zwecke verglichen, demselben entsprechen oder widersprechen, daß sie ihm gemäß oder nicht gemäß sind. So werden die Objecte bestimmt als *zweckmäßig* oder nicht zweckmäßig. Der Zweck, dem sie gemäß sind, ist ihnen äußerlich; es ist nicht ihr eigener Zweck, sondern es sind die Zwecke der Subjecte, die ihnen gegenüberstehen. Unter diesem Gesichtspunkt kann die Zweckmäßigkeit der Objecte nur die *äußere* sein. Die äußere Zweckmäßigkeit ist die Nützlichkeit. Das Object ist *nützlich*, sofern es den Zwecken des Subjects dient. Was das Subject bezweckt, kann in dem Objecte nicht schon erfüllt sein, denn sonst wäre das Object der erfüllte oder vollendete Zweck; und wäre der Zweck erfüllt, so hätte das Subject nicht nöthig, ihn erst zu setzen. Das Object *ist* nicht der Zweck des Subjects, es dient ihm bloß; es ist diesem Zwecke untergeordnet oder dienstbar (nützlich). Der Zweck soll erst wirklich werden durch die Objecte; diese vermitteln die Verwirklichung des Zwecks, sie helfen ihn ausführen und müssen daher begriffen werden als *Mittel*.

Die Ausführung des Zwecks ist die Verwirklichung des Begriffs, die Specification eines Allgemeinen, also ein Schluß. Der Mittelbegriff dieses Schlusses ist der Begriff der Mittel.

Der äußere Zweck in Rücksicht auf die Objecte muß begriffen werden als das Reich der besondern Zwecke; die Objecte in Rücksicht auf den äußern Zweck müssen begriffen werden als das Reich der Mittel; das Verhältniß beider als das der äußeren Zweckmäßigkeit.

Wenn aber der Zweck den Objecten gegenübersteht und sich äußerlich zu ihnen verhält, so kann er auch nur von Außen die

Objecte ergreifen und sich dienstbar machen, so muß er also äußerlich auf dieselben einwirken oder sie von Außen determiniren. Die äußere Determination ist die mechanische. Wir können daher die äußere Zweckmäßigkeit auch als die mechanische bezeichnen und die Objecte als mechanische Mittel.

6. Wir haben demnach eine Welt der Zwecke und ihr gegenüber eine Welt der Mittel. Dort die Subjecte mit ihren Interessen; hier die Objecte, die jetzt nur in Rücksicht auf jene subjectiven Zwecke gelten, als die Mittel ihrer Verwirklichung. Die Subjecte mit ihren besonderen Zwecken sind Individuen, also selbst Objecte. Sie determiniren die Objecte von Außen und wirken mechanisch auf dieselben ein. Was aber auf die Objecte mechanisch einwirkt, ist selbst Object.

Hier kommt es ganz klar zum Vorschein, daß wir mit dem Begriff des äußeren Zwecks nur scheinbar die Welt der Objecte überschritten haben, in Wahrheit sind wir mitten in derselben befangen geblieben. Der Begriff des äußeren Zwecks theilt die Welt der Objecte in zwei Hälften, theilt die Objecte selbst in zwei Classen und vereinigt beide so, daß die einen als die Zwecke der anderen und diese als die Mittel jener gelten. Hier liegt das Beispiel sehr nahe. Mensch und Natur gehören in dieselbe objective Welt. Aber die menschlichen Individuen mit ihren Interessen gelten sich als das Reich der Zwecke und betrachten die Natur als das Reich ihrer Mittel. Die Natur gilt als das dienstbare Object des Menschen. Ihr Zweck ist, daß sie die menschlichen Zwecke vermittelt, daß sie dem Menschen nützt. Die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts kannte in ihrer Naturbetrachtung kaum einen höheren Standpunkt.

7. Im Begriff des äußeren Zwecks fallen daher Zweck und Mittel auseinander. In eine andere Classe der Objecte fallen die Zwecke, in eine andere die Mittel. Nun sollen die sub-

jectiven Zwecke verwirklicht werden. Die Verwirklichung soll vermittelt werden durch die Objecte. Diese letzteren sind von sich aus jenen subjectiven Zwecken fremd. Daher müssen sie erst diesen Zwecken untergeordnet, durch dieselben bestimmt oder zu Mitteln gemacht werden. Diese Verwandlung des Objects in ein Mittel ist darum in der Verwirklichung der subjectiven Zwecke der nächste Zweck. Da nun jeder Zweck zu seiner Verwirklichung ein Mittel fordert und zwar ein äußeres, so wird das Mittel, sofern es Zweck ist, selbst wieder ein Object zu seiner Vermittlung brauchen. Und so werden sich zwischen den subjectiven Zweck und seine Verwirklichung als Mittelglieder nothwendig eine Reihe von Mitteln einschieben, von denen das vorhergehende zum folgenden sich stets verhält, wie die Bedingung zum Bedingten, wie das Allgemeine zum Besonderen, wie das Mittel zur Zweckverwirklichung oder wie der nähere Zweck zu dem entfernteren. Aus dem Reiche der Mittel wird ein Stufenreich der Mittel, welches, wie der Begriff, sich immer mehr und mehr specificirt, bis sich der Zweck in dem wirklichen Objecte vollendet. Wir sehen schon, wie die Ordnung der Objecte eingeht in die Form des Begriffs.

8. Das Subject setzt den Zweck, zu diesem Zweck das nächste Mittel, das nicht in das Subject, sondern in die Objecte ihm gegenüber fällt. Jetzt muß das Object als Mittel gesetzt werden. Das ist der nächste Zweck, zu dessen Verwirklichung ein nächstes Mittel gebraucht wird, welches ebenfalls in die Objecte fällt, denen das Subject mit seinen Zwecken gegenübersteht. So braucht das Subject in der Verwirklichung seiner Zwecke nicht sich selbst, sondern immer wieder die Objecte als Mittel, es läßt diese für sich handeln und bleibt selbst immer nur zwecksetzend, aber nicht als Mittel dienend. Je weniger das Subject sich selbst als Mittel ins Spiel setzt, je weniger es selbst als mecha-

nisches Object handelt und handeln will, um so mehr muß es die Objecte als Mittel brauchen, in Mittel verwandeln, also den Reichthum der ihm dienstbaren Mittel vergrößern. Je größer dieser Reichthum ist, um so weiter erstreckt sich die Herrschaft des Menschen über die Objecte. Diese Herrschaft zu erwerben und zu erweitern, erklärte Bacon für den eigentlichen Zweck des Menschen. Die Erfüllung dieses Zwecks ist die Cultur; die Vermittlung dieses Zwecks oder die Erwerbung jener Herrschaft, die Vermehrung und Vervielfältigung der Mittel, ist die Industrie, deren Vermittlung selbst der erfinderische Verstand ausmacht. Je weniger der Mensch Mittel ist, um so mehr kann er sich Zweck sein, um so freier wird er von der Noth des Lebens, um so edler und höher können die Zwecke sein, denen er lebt. Zur menschlichen Freiheit und Bildung sind Objecte nöthig, welche den Dienst der mechanischen Mittel verrichten. Im Alterthum waren diese nothwendigen Objecte die Sclaven (aus diesem Gesichtspunkte haben bekanntlich selbst Plato und Aristoteles die Sclaverei gerechtfertigt); bei uns sind es die Maschinen. Die mechanischen Objecte selbst treten in den Dienst der Zwecke und der Mechanismus ordnet sich der Teleologie unter. Daß der Mensch die Objecte braucht, um selbst so wenig als möglich mechanisches Object zu sein; daß er außer sich in den Objecten seine Mittel zu finden weiß: das ist die eigentliche Aufgabe der menschlichen Klugheit, die Sache des erfinderischen Geistes, „die List der Vernunft", wie Hegel sich ausdrückt.

9. Jedes Mittel, um als solches zu gelten, bedarf ein Mittel, von dem es abhängt. So erweitert sich die Reihe der Mittel ins Endlose; es giebt kein erstes Mittel, und vor lauter Mitteln kommt man zu keinem wirklichen Zweck. Setzen wir den subjectiven Zweck als erfüllt, so ist ein Object aus ihm geworden; er selbst ist in das Reich der Mittel eingetreten und

wird also Mittel zu einem neuen Zweck. Es giebt hier, wie kein erstes Mittel, so keinen letzten Zweck: wir haben den endlosen Progreß der Mittel. Hier ist der Widerspruch und das Problem, welches der Begriff des äußern Zwecks enthält, und dessen Lösung die letzte und höchste Aufgabe unserer Wissenschaft in sich schließt.

In dem Begriff des äußern Zwecks fallen Zweck und Mittel auseinander. So lange Zweck und Mittel auseinanderfallen, ist der endlose Progreß der Mittel unvermeidlich; denn jedes Mittel muß als Zweck und jeder Zweck wieder als Mittel gelten. Unmöglich also kann der Begriff des äußern Zwecks der wahre Begriff des Zwecks sein. Um diesen Widerspruch zu lösen und den Begriff des Zwecks zu vollenden, müssen wir den Dualismus von Zweck und Mittel aufheben, also die Einheit beider denken d. h. den Begriff eines Zwecks, der sein Mittel nicht außer sich, sondern in sich hat, der sich selbst vermittelt, nicht durch Objecte, die außer ihm sind, vermittelt wird. Diesen Zweck, der sein eigenes Mittel, dieses Mittel, das sein eigener Zweck ist, begreifen wird als Selbstzweck oder Idee.

Neuntes Capitel.

Die Idee oder der Selbstzweck.

§. 178.
Die Geschichte des Zweckbegriffs.

Wir haben gezeigt, daß der Begriff der Objecte oder des Universums den Zweckbegriff fordert, daß ohne diesen die wirkliche Vereinigung der Objecte (das Universum) nicht gedacht werden kann; daß der Zweckbegriff zuerst als der äußere Weltzweck gefaßt werden muß, als die Welt, die sich unterscheidet in das Reich der Zwecke und in das Reich der Mittel; daß dieser Dualismus von Zweck und Mittel aufgehoben und die Einheit beider gedacht werden muß, nämlich der Begriff des sich selbst verwirklichenden Zwecks oder des Selbstzwecks. Der Begriff des Universums fordert die Unterscheidung in die Welt der Zwecke und in die Welt der Mittel, eine Unterscheidung, die sich als Gegensatz ausspricht: das bloße Subject gegenüber der objectiven Welt. Da aber die Welt nur eine sein kann, so fordert der Begriff der Universaleinheit, daß Zweck und Mittel in demselben Begriff vereinigt gedacht werden müssen: er fordert den Begriff des Selbstzwecks. Wie muß der Selbstzweck gedacht werden? Das ist die nächste und zugleich letzte Frage un-

serer Untersuchungen. Bevor wir sie lösen, bemerken wir, was die Erfahrung lehrt: daß in der Geschichte der Philosophie der Zweckbegriff in der That so gedacht worden ist, als wir ihn eben entwickelt haben.

1. Unsere logische Entwicklung des Zweckbegriffs wird bestätigt durch die geschichtliche. Es giebt in der Geschichte der Philosophie kein Zeitalter, in welchem der Zweckbegriff seine Geltung nicht gehabt oder im richtigen Zeitpunkt gefordert hätte. Und so oft dieser Begriff in die Philosophie eingetreten ist, hat er sich als ein Princip geltend gemacht, das zuerst in der Form des äußeren Weltzwecks (als die Herrschaft der subjectiven Zwecke) gesetzt, dann in der Form des Selbstzwecks tiefer gedacht und begriffen wurde.

2. Die Philosophie des Alterthums setzte zur Erklärung der Dinge (der Welt) den Zweckbegriff zum erstenmal in der Lehre des Anaxagoras. Um die Welt zu ordnen und aus dem Chaos den Kosmos zu gestalten, ist ein intelligentes Princip nöthig, welches von der stofflichen Welt unterschieden und denselben entgegengesetzt werden muß als die ordnende Vernunft (*νοῦς*). Dieses intelligente und ordnende Princip ist nothwendig zweckthätig. Dieser Zweck, der die Welt außer sich hat, ist der äußere Weltzweck.

3. Aber der äußere Weltzweck unterscheidet sich nothwendig in so viele besondere und particulare Zwecke, deren Träger die einzelnen, intelligenten Individuen sind. Diese subjectiven Zwecke sind auch Weltzwecke, denn sie ordnen sich die Welt unter und betrachten diese lediglich als das Reich ihrer Mittel. Nun gehören die Träger dieser Zwecke als Individuen selbst zur Welt und in das Gebiet der Objecte. Also unterscheidet sich die Welt in das Reich der Zwecke auf der einen Seite und in das Reich der Mittel auf der anderen. Die Herrschaft dieser Zwecke

fällt zusammen mit der Herrschaft der menschlichen Intelligenz, die so klug ist, überall ihre Mittel zu finden, um ihre Zwecke zu verwirklichen, welche selbst hier nichts anderes sind, als die Interessen und der Nutzen des Individuums. Das Individuum herrscht, indem es versteht, die Welt zu nützen; es herrscht durch seine Klugheit. Das ist der Standpunkt der alten Sophisten, die auf Anaxagoras folgen und den Begriff der subjectiven und besonderen Zwecke zur Geltung bringen. Protagoras sagt: „der Mensch ist das Maß aller Dinge." Der Satz bedeutet: das Individuum mit seinen Interessen setzt sich als den Zweck der Dinge (als Weltzweck).

4. Aber die individuellen, menschlichen Zwecke sind selbst nur Mittel, sie sind niemals letzter Zweck, sie sind nicht Endzweck. Soll der Mensch wirklich als Zweck, als Endzweck gedacht werden, so kann als solcher nicht das Individuum mit seinen particularen Interessen, sondern nur das allgemeine Wesen des Menschen gelten. Denn der Zweck ist das wahrhaft Allgemeine. Der Mensch hat sein allgemeines Wesen zu verwirklichen, indem er es erkennt und nach dieser Erkenntniß handelt. Er allein ist dieser Zweck. Er allein kann diesen Zweck verwirklichen. Er ist sein eigener Zweck und zugleich das Mittel desselben. So wird der Mensch als Selbstzweck gedacht. Dies ist der Standpunkt des Sokrates, der auf die Sophisten folgt. Der allein werthvolle Zweck ist die καλοκἀγαθία: die Idee des Menschen. Was vom Menschen gilt, muß von allen Objecten der Welt gelten. Keines ist bloß Mittel. Jedes ist der individuelle Ausdruck seiner Gattung. Diese Gattung ist sein Endzweck, seine Idee. Nichts gilt, als die Ideen der Dinge. Das ist der Standpunkt Plato's, der auf Sokrates folgt. Jedes Ding ist die Erfüllung seines Endzwecks. Es hat diesen Zweck nicht außer sich, sondern in sich; es ist nicht Mittel für einen fremden Zweck,

nicht bloß Abbild seines Zwecks, sondern es ist dessen Erfüllung und Selbstverwirklichung. Es ist Entelechie, und die Welt muß begriffen werden als ein Stufenreich solcher Entelechien. Das ist der Standpunkt des Aristoteles, der auf Plato folgt. Sokrates, Plato und Aristoteles bilden die classische Philosophie der Griechen. In diesem classischen Zeitalter herrscht der Begriff des Selbstzwecks.

5. Das Christenthum beruht auf der Geltung des Zweckbegriffs. Es setzt einen bestimmten Zweck, der als Endzweck der Welt gilt. Der Endzweck der Welt ist die Erlösung des Menschen. In diesem ihrem obersten Princip ist die christliche Weltanschauung durchaus teleologisch. Das Mittel dieser Erlösung ist Christus. Er ist der Mittler. Aber diesem Mittel ist der Zweck nicht fremd. Christus ist Mittel und Zweck in Einem; er ist die Welterlösung in Person und gilt deßhalb dem christlichen Glauben nothwendig als Endzweck der Welt. Jetzt gilt die Erlösung des Menschen als die Vereinigung mit Christus. Das Mittel dieser Vereinigung ist die Kirche als das Reich der Gnadenmittel. Diese Mittel gelten der Kirche nicht als solche, denen ihr Zweck fremd ist, sondern sie tragen nach kirchlicher Geltung diesen Zweck in sich; sie sind selbst erlösender Natur oder sacramental. Jetzt wird die Kirche als das Reich dieser Mittel, als die Gnadenanstalt, selbst Endzweck, und das Mittel ist der Glaube an die Kirche, der im Gehorsam besteht, in der seligmachenden Kraft der kirchlichen Werke. Jetzt gilt die Herrschaft der Kirche als Endzweck, und das Mittel ist die Hierarchie mit dem Papstthum. Zuletzt gilt die Hierarchie als Endzweck und als Mittel Alles, das sie befördert. Jedes Mittel, das diesem Zwecke dient, nimmt an dem Endzwecke Theil: es ist heilig, wie dieser. Daher der Satz: „der Zweck heiligt das Mittel." Dieser Satz ist als Schlußsatz ganz richtig. Ist er

falsch, so liegt das proton Pseudos nicht in ihm, sondern in den Prämissen. Der Endzweck kann sein Mittel nicht außer sich, sondern nur in sich haben. Die Mittel des Endzwecks sind seine eigenen Mittel; sie sind darum, wie er selbst. Der Schluß heißt: dieser Zweck ist Endzweck; dieses Object ist Mittel zu diesem Zweck; also ist es im Endzweck begriffen. Ist die Kirche, (die Herrschaft der Kirche, die Hierarchie) Endzweck, so sind die Mittel, welche diesen Zweck befördern, Mittel des Endzwecks, also heilig, wie dieser. Gilt die katholisch-kirchliche Teleologie, die nichts anderes ist, als der richtige Ausdruck der kirchlichen Weltanschauung, so ist der Jesuitismus eine streng logische Folge. Und eben darin besteht seine Macht. Soll diese Folge nicht gelten, so muß man sich gegen die Prämisse erheben. Diese Prämisse heißt: „die Kirche mit ihren nothwendigen Bedingungen ist Endzweck; sie ist das Mittel der Erlösung." Der Gegensatz heißt: „die Kirche ist nicht Endzweck; sie ist nicht Mittel der Erlösung; es sind nicht die Werke, welche selig machen, sondern allein der Glaube, die innere Wiedergeburt des Menschen." Dadurch wird die Erlösung aus einem kirchlichen Selbstzweck in einen menschlichen verwandelt. Und eben in diesem Punkt liegt die ganze Differenz zwischen dem katholischen und protestantischen Begriffe des Endzwecks und die ganze Bedeutung des letzteren. Wird der Weltzweck der Erlösung als ein äußerer gefaßt, der, gleichviel in welcher Form, sich der Menschenwelt gegenüberstellt; gilt die letztere nur als das Material der Erlösung, so ist die nothwendige Folge die Herrschaft der particularen kirchlichen Zwecke, die Theilung der Welt in das Reich der kirchlichen Zwecke und in das Reich der weltlichen Mittel, in das Reich der heiligen Mittel und in das der profanen.

6. Die neuere Philosophie beginnt mit der Verneinung der Zweckbegriffe. Bacon läßt sie nur noch in der Metaphysik

gelten. Descartes will die Zweckbegriffe aus der Naturerklärung verbannt wissen; Spinoza verwirft sie vollkommen als bloße Trugbilder der Imagination, als Vorstellungen ohne alle reale Bedeutung. In diesen Systemen gilt die mechanische Welterklärung. In der Lehre Spinoza's gilt sie ausschließlich. Gegen den Mechanismus erhebt Leibniz von Neuem den Zweckbegriff, nicht ausschließlich, sondern so, daß der Mechanismus selbst durch den Zweck beherrscht wird und in dieser dem Zwecke untergeordneten Bedeutung gilt. Aber zuletzt ist auch bei Leibniz der Weltzweck äußerlich; er ist gleich dem göttlichen Weltplan, und dieser ein Product der göttlichen Weisheit, die aus so vielen möglichen Welten die beste wählt: er ist die prästabilirte Weltharmonie. Diesem Begriff folgt die Metaphysik des achtzehnten Jahrhunderts und namentlich die deutsche Aufklärung. Jetzt zeigt sich dieselbe Vorstellungsweise, die immer aus dem Begriffe des äußeren Weltzwecks hervorgeht. Die Welt theilt sich in das Reich der Zwecke und in das Reich der Mittel. Der Mensch mit seinen Zwecken steht auf der einen Seite, die Natur mit ihren Mitteln auf der anderen. Die Natur wird begriffen durch die Zwecke des Menschen; sie wird erklärt durch den Nutzen, den sie dem Menschen bringt; dieser Nutzen selbst gilt als die Absicht der Schöpfung. „Welche Verehrung verdient der Weltenschöpfer, der gnädig, als er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand!" Die leblosen Dinge sind gemacht in Rücksicht auf die lebendigen (Reimarus), die ganze Natur in Rücksicht auf den Menschen. Und wie die Natur, so die Kunst. Die Kunst ist Mittel, dessen Zweck der Mensch ist, ein nützliches Mittel für die Erziehung, Besserung, Veredlung des Menschen u. s. f. Ueberall gilt der Begriff der äußeren Zweckmäßigkeit.

7. Der Begriff des Selbstzwecks kommt, wie im Alterthum

erst durch Sokrates, so in der neuesten Zeit erst durch Kant zur entscheidenden Geltung. Er bildet seitdem das Thema der Philosophie. Gegen die particularen menschlichen Zwecke erhebt Kant den menschlichen Endzweck als Sittengesetz; die moralische Welt ist nur erkennbar durch diesen Begriff, die physische dagegen nur durch den Begriff der mechanischen Causalität. Doch giebt es eine Natur, die ohne den Zweckbegriff nicht vorgestellt werden kann, die auch nicht bloß als Mittel für fremde Zwecke angesehen sein will, sondern als Selbstzweck: das ist die organische Natur. Dasselbe gilt von den ästhetischen Erscheinungen und der Kunst. Kant untersucht den Begriff des Selbstzwecks in seiner Sittenlehre und in seiner Kritik der Urtheilskraft. Er macht ihn dort als ein imperatives Princip, als Gesetz (Maxime des Willens), hier als eine nothwendige Betrachtungsweise (Maxime der Reflexion) geltend: als teleologische Beurtheilung in Rücksicht auf das Lebendige, als ästhetische in Rücksicht auf das Schöne und die Kunst. Wird aber die moralische Welt als Endzweck gedacht, so muß die Natur als das Reich der Mittel gelten, welches der sittliche Endzweck selbst fordert und setzt. Das ist der Standpunkt Fichte's. Wenn aber die sittliche Welt und die Kunst, die aus dem Menschen hervorgehen, als Selbstzweck gedacht werden müssen, so muß dasselbe von der Natur gelten, aus welcher der Mensch hervorgeht. Wenn die organische Natur als Selbstzweck vorgestellt werden muß, so wird sie auch durch diesen Begriff erkannt werden müssen, so wird dasselbe von der gesammten Natur gelten. Das ist der Standpunkt Schelling's. Es bleibt daher kein Object, das dieser Begriff ausschließt. Der Begriff des Selbstzwecks gilt als wirkliches Universalprincip. So weit die Identitätsphilosophie reicht, neigt sie auf jedem ihrer Standpunkte sich diesem Begriff zu und macht mit ihm gemeinschaftliche Sache.

§. 179.
Der Selbstzweck oder Endzweck.
Innere Zweckmäßigkeit.

Wenn Zweck und Mittel auseinanderfallen, so sind beide einander äußerlich und fremd; sie haben keine innere Gemeinschaft, und ihre Beziehung fällt in das Subject, das seine Zwecke setzt und die Objecte ihnen unterordnet. Das Mittel ist, mit dem Zweck verglichen, nicht dessen eigenes Mittel. Der Zweck ist, mit dem Mittel verglichen, nicht dessen eigener Zweck. Der Zweck vermittelt nicht sich, er wird vermittelt; das Mittel bezweckt nicht selbst; durch dasselbe wird etwas bezweckt. Wenn der Zweck vermittelt ist, so ist er selbst ein Object geworden oder ein Mittel für andere Zwecke. Wenn daher Zweck und Mittel auseinanderfallen, so giebt es keinen letzten Zweck (§. 177 Nr. 9).

1. Wenn dagegen der Zweck sich selbst vermittelt, so kann er durch nichts Anderes vermittelt werden. Es giebt zu diesem Zweck kein Mittel außer ihm. Nur er selbst kann sich vermitteln, d. h. er ist sein eigenes Mittel, er hat seine Mittel in sich. Und er kann nichts Anderes vermitteln als sich selbst, d. h. er ist sein eigener Zweck oder Selbstzweck. Es kann durch ihn nichts Anderes bezweckt werden, als er selbst. Er ist kein Zweck, der einen anderen außer sich hat, also kein endlicher, sondern ein wahrhaft unendlicher Zweck. Weil er selbst nicht wieder Mittel für andere Zwecke sein kann, so ist er in Rücksicht seiner eigenen Mittel deren letzter Zweck oder Endzweck, eine wirkliche causa finalis. Die endlichen und particularen Zwecke laufen ins Endlose, wie die gerade Linie; sie nehmen kein Ende, weil sie immer wieder Mittel werden. Der Endzweck ist in sich vollendet, wie der Kreis.

2. Der Selbstzweck ist subjectiv, denn er ist ein Selbst. Er soll objectiv sein, denn er ist Zweck. Er ist in Wahrheit objectiv, denn er vermittelt sich selbst. In ihm ist daher Subject und Object wirklich vereinigt. Das Subject, welches den Objecten gegenüberstand, war bloß subjectiv und mußte daher begriffen werden als ein besonderes Subject, als ein Individuum, das selbst Object ist unter Objecten. Dagegen das Subject, welches die Objecte in sich begreift, ist wahrhaft allgemein; und die Einheit, welche der Begriff der Objecte fordert, kann nur in dieser Form gedacht werden: als Zweck und zwar als Selbstzweck. Der Selbstzweck unterscheidet sich von dem bloß subjectiven Zweck, wie das Object von der bloß subjectiven Vorstellung. Um diesen Unterschied auszudrücken, bezeichnen wir den Begriff des Selbstzwecks mit dem Worte Idee. Wir können im Unterschiede von dem subjectiven Zweck, der abhängig ist von dem Subject, das ihn setzt, und von dem Mittel, das ihn verwirklicht, den Selbstzweck (Idee) auch den freien Zweck nennen. Es soll damit nichts anderes ausgedrückt sein, als daß der Zweck, den die Objecte erfüllen, ihr eigener Zweck ist, und daß dieser Zweck ihr innerstes Wesen, ihre wahrhafte Wirklichkeit ausmacht.

3. Die Uebereinstimmung der Objecte mit dem Zweck giebt den Begriff der Zweckmäßigkeit. Ist der Zweck den Objecten fremd und äußerlich, so kann die Zweckmäßigkeit keine andere sein als eine äußere und mechanische (§. 177 Nr. 5). Ist dagegen der Zweck, mit dem die Objecte übereinstimmen, ihr eigener Zweck (Selbstzweck), so muß diese Uebereinstimmung, die wirkliche Einheit von Zweck und Mittel, als innere oder immanente Zweckmäßigkeit begriffen werden. Dieser Begriff ist zu entwickeln.

Zusatz. Um den Begriff des Selbstzwecks zunächst zu ver-

deutlichen, nehme ich als Beispiel die kantische Sittenlehre. Es giebt nach Kant kein wahrhaft sittliches und gesetzmäßiges Handeln, so lange wir mit particularen und bedingten Zwecken zu thun haben. Es muß einen allgemeinen und unbedingten Zweck geben, der niemals Mittel zu anderen Zwecken sein kann. Das sittliche Handeln fordert einen Endzweck. Dieser sittliche Endzweck ist das Sittengesetz oder die Pflicht. Das sittliche Handeln ist das pflichtmäßige. Wodurch aber ist das pflichtmäßige Handeln vermittelt? Alle Handlungen sind vermittelt durch Motive. Das Motiv der sittlichen Handlung darf kein anderes sein als die sittliche Gesinnung. Die Pflicht soll geschehen aus Pflicht. „Die Pflicht um der Pflicht willen:" gebietet das Sittengesetz. Die Pflicht ist Endzweck. Das Mittel dieses Zwecks ist einzig und allein die Pflicht. So hat die Pflicht keinen anderen Zweck und kein anderes Mittel als sich selbst: sie ist also Selbstzweck. Ich handle nur dann sittlich, wenn die Pflicht meinen alleinigen und innersten Zweck ausmacht. So ist die Pflichtmäßigkeit innere Zweckmäßigkeit. Wenn sie eine äußere wäre, so würde aus dem moralischen Handeln ein bloß äußerlich legales, wobei die Gesinnung sein kann, welche sie will.

§. 180.
Der Selbstzweck als Problem.

In der Einheit von Zweck und Mittel begreifen wir die Einheit von Subject und Object, die Einheit von Begriff und Welt. Diese Einheit, die wir als Selbstzweck bezeichnet haben, bildet den höchsten Begriff, bis zu welchem unsere Wissenschaft reicht. Wir wollen uns deutlich machen, worin diese Einheit besteht und wie sie gedacht sein will.

1. Nehmen wir unseren Ausgangspunkt in dem Begriff. Wir mußten ihn denken als das Allgemeine. Wir konnten das

Allgemeine nur denken als Selbstspecification, als eine fortschreitende, zunehmende, sich vollendende. Die vollendete Selbstspecification des Allgemeinen mußte begriffen werden als das Einzelne, als Individuum oder Object, als die Welt der Objecte. Hier sind wir an der Grenze der Selbstspecification des Allgemeinen, das sich in dieser Richtung nicht weiter determiniren kann. Unmöglich kann es sich über die Objecte d. h. die Individuen hinaus individualisiren. Unmöglich kann es aufhören, sich zu bethätigen. Was also bleibt übrig? So viel ich sehe, nur eine einzige Möglichkeit. Nachdem das Allgemeine aus sich die Objecte hervorgebracht hat, muß es sich aus den Objecten hervorbringen. Es muß sich selbst erzeugen, denn es soll sich selbst verwirklichen. In seiner Selbstspecification ist diese Aufgabe keineswegs vollkommen aufgelöst. Hier erzeugt es immer nur das Besondere, nicht *sich* als das Allgemeine. Die Aufgabe ist erst dann wirklich gelöst, wenn sich das Allgemeine aus den Objecten wiedererzeugt; dann erst ist seine Selbstbethätigung wahrhaft geschlossen, wie ein vollkommener Kreislauf, und seine Selbstverwirklichung wahrhaft vollendet. Diese Verwirklichung bildet einen Proceß, dessen erster Grund und dessen letztes Ziel das Allgemeine selbst ist. Also müssen wir in dieser seiner Selbstverwirklichung das Allgemeine begreifen als Endzweck, als Selbstzweck.

2. Und was ist in diesem Selbstzweck begriffen? Offenbar das Allgemeine selbst, welches die Objecte (Individuen) aus sich und sich aus den Objecten hervorbringt. Offenbar dieser Schluß, in welchem das Allgemeine durch die Objecte sich mit sich selbst vermittelt. Unterscheiden wir diesen Kreislauf, welchen der Selbstzweck beschreibt, genau in seine beiden Hälften. Die eine ist die Erzeugung des Einzelnen (der Objecte) aus dem Allgemeinen, die andere ist die Wiedererzeugung des Allgemeinen aus

dem Einzelnen (den Objecten). Dort haben wir das Einzelne im Allgemeinen, die Specification des Allgemeinen; hier haben wir das Allgemeine im Einzelnen (in den Objecten). Die erste Hälfte beschreibt den Weg vom Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen; die zweite geht vom Einzelnen durch die Objecte hindurch zum Allgemeinen. Fassen wir beide Hälften in Eines, so haben wir das Ganze, das sein System vollendet, indem das Allgemeine in Wahrheit zu sich selbst zurückkehrt. Das Allgemeine in seiner Selbstspecification haben wir Begriff genannt: das war die erste Hälfte. Die Individuen, in deren Aufgabe es liegt, eine Gemeinschaft zu bilden, haben wir Objecte, die Welt der Objecte, genannt: das war die zweite Hälfte des Ganzen. Also leuchtet ein, was wir im Selbstzweck haben: die wirkliche Einheit dieser beiden Hälften, die Einheit von Subject und Object, von Begriff und Welt. Wir müssen das Allgemeine als Selbstzweck, wir müssen diesen Selbstzweck als Totalität, wir müssen diese Totalität als die wirkliche Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Begriffs und der Welt denken.

3. So nothwendig das Allgemeine sich besondert und vereinzelt, so nothwendig muß sich das Einzelne verallgemeinern, müssen die Individuen das Allgemeine aus sich erzeugen. Wenn man von diesen beiden Seiten des Ganzen und wahrhaft Wirklichen nur die eine bejaht, kommt man nothwendig zu einer einseitigen Auffassung, welche die volle Wahrheit nicht begreift. Die Einen sagen: „das Besondere folgt aus dem Allgemeinen". Richtig, und genau die Hälfte der Wahrheit! Die Anderen sagen: „im Gegentheil, das Allgemeine folgt aus dem Einzelnen". Wieder richtig, und genau die Hälfte der Wahrheit! Die volle Wahrheit ist das Ganze. Und für die Erkenntniß giebt es keine halben Wahrheiten.

4. Das Allgemeine erzeugt sich selbst aus den Individuen,

aus den Objecten. Also sind es die Individuen oder die wirklichen Objecte, welche in diesem Schlusse die nothwendigen Mittelglieder bilden. Sie müssen daher in der Verwirklichung des Selbstzwecks als die nothwendigen Mittel begriffen werden. Das Allgemeine als Selbstzweck kann sich nur durch die Objecte verwirklichen. Aber diese Mittel sind ihm nicht äußerlich und fremd, sie sind seine eigenen (die von ihm selbst gesetzten) Mittel. Darum müssen wir uns näher so ausdrücken: das Allgemeine als Selbstzweck kann sich nur in den Objecten, nur in den Individuen verwirklichen. So wenig hier die Mittel dem Zwecke fremd sind, so wenig ist es der Zweck gegenüber den Mitteln. Er ist ihr eigner Zweck. Also muß auch das Individuum als Selbstzweck gedacht werden. Die Frage heißt: was ist der Selbstzweck als Individuum?

§. 181.

1. Der Selbstzweck als Leben.

Die organische Zweckmäßigkeit.

Wir müssen den Selbstzweck des Allgemeinen als den Selbstzweck auch des Individuums setzen, als dessen innern Zweck. Das Individuum erzeugt das Allgemeine; es erzeugt das Allgemeine aus sich, also zunächst sein Allgemeines, seine Gattung. Nun ist die Gattung selbst die erzeugende Macht der Individuen. Das Individuum kann daher die Gattung nur erzeugen, indem es ein anderes Individuum seiner Art, ein ihm gleichartiges, hervorbringt. Diese Selbsterzeugung des Individuums nennen wir Leben und jedes Individuum lebendig, welches die Macht hat, sich selbst (ein Individuum seines Gleichen) hervorzubringen. Wie muß der Begriff des Lebens gedacht werden?

1. Leben ist Selbstproduction des Individuums. Als

Erzeugung ist es hervorbringende Thätigkeit oder Causalität. Aber diese Causalität ist weder mechanisch noch chemisch; die mechanische erzeugt nicht, sondern determinirt nur; und die chemische bringt kein Individuum hervor, welches selbst wieder hervorbringender Natur wäre. Dagegen die Causalität, deren Product ein lebendiges Individuum ist, erzeugt in der Wirkung von Neuem die Ursache. Die Ursache bringt sich selbst in der Wirkung hervor. Offenbar also ist hier die Wirkung in der Ursache enthalten. Aber als wirkliches Individuum kann sie nicht darin enthalten sein, denn als solches soll sie erst hervorgebracht werden. Was also in der Ursache gegenwärtig ist, kann nichts anderes sein, als der erzeugende Begriff oder die Idee der Wirkung, d. h. deren Gattung. Ist es aber der Begriff der Wirkung, der die Ursache bestimmt und ausmacht; resultirt also die Wirkung aus sich selbst (aus ihrem eigenen Begriff), so handelt die Ursache zweckmäßig. Wir müssen daher das Leben als zweckthätige Causalität begreifen.

In jeder zweckthätigen Causalität ist die Ursache bestimmt durch die Idee der Wirkung. Das Haus wird gebaut nach dem Plane des Baumeisters; das Kunstwerk wird gebildet nach der Idee des Künstlers. Der Begriff der Wirkung geht der Wirkung selbst voraus und macht deren Ursache. Aber das Haus baut sich nicht selbst; ebensowenig bildet sich selbst das Kunstwerk. Beide werden gemacht. Denn der Zweck hat hier die Mittel seiner Verwirklichung nicht in sich, sondern außer sich. Dagegen das lebendige Individuum wird nicht gemacht, nicht zusammengesetzt, wie ein Haus oder ein Uhrwerk. Es bildet sich selbst, es gestaltet, formt, entwickelt sich aus eignen Mitteln. Das Leben muß darum begriffen werden als Selbstzweck. Hier ist der Unterschied zwischen der Causalität des Lebens und der Kunst, zwischen der lebendigen und technischen Zweckthätig-

keit. Dort fallen Zweck und Mittel zusammen und bilden ein und dasselbe Wesen, hier sind beide so verschieden, wie der Baumeister oder der Bewohner vom Hause. Wenn das Haus sich selbst baute, so wäre es ein Organismus.

2. Was ist organische Causalität? Das Individuum bildet sich selbst, d. h. es verwirklicht seinen Begriff, seine Gattung, seinen Zweck. Durch diesen Begriff ist es vollkommen bestimmt in allen seinen Theilen. Jeder dieser Theile ist bestimmt durch den Begriff des Ganzen. Da nun das Ganze der Inbegriff aller Theile ist, so ist jeder Theil des Individuums bestimmt durch alle übrigen. Also bestimmen diese Theile sich wechselseitig und stehen in einer durchgängigen Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Nun ist aber das Ganze selbst, die Totalität des Individuums, bestimmt durch den Begriff oder die Gattung als den Endzweck des Individuums. Also muß die Gemeinschaft der Theile begriffen werden als Zweckgemeinschaft. Jeder Theil ist dem Ganzen d. h. dem Zweck des Ganzen untergeordnet. Was aber einem Zwecke dient, ist Mittel. Also müssen die Theile des Individuums begriffen werden als Mittel. Diese Mittel verhalten sich zu dem Zwecke, dem sie dienen, keineswegs äußerlich; sie sind seine eignen Mittel, sie sind gesetzt und bedingt durch den Begriff des Ganzen. Der Lebenszweck vermittelt sich selbst. Wenn der Zweck durch fremde Mittel verwirklicht wird, so sind ihm gegenüber diese Mittel mechanisch (§. 177. Nr. 5). Wenn dagegen der Zweck sich selbst verwirklicht, so sind die Mittel, die er braucht, seine eigenen Werkzeuge: die Mittel des Selbstzwecks müssen daher im Unterschiede von den mechanischen Mitteln begriffen werden als Organe oder Glieder.

Das Individuum bildet ein Ganzes oder eine Gemeinschaft von Theilen. Da dieses Ganze Zweck ist, so bildet das Individuum eine Gemeinschaft von Mitteln. Da dieser Zweck

sein eigener Zweck (Selbstzweck) ist, so bildet es eine Gemeinschaft oder ein System von Organen d. h. einen Organismus. Es bildet diesen Organismus selbst, d. h. es organisirt sich. Leben ist Organisation, Selbstorganisation. Das Individuum hat darum Theile, weil sein Zweck Mittel fordert und setzt, um so mehr und mannigfaltigere Mittel, je umfassender der Lebenszweck ist, der das Wesen des Individuums ausmacht.

3. In dem Organismus verkörpert oder (besser gesagt) objectivirt sich die Gattung, diese bestimmte Gattung d. h. dieser bestimmte Lebenszweck. Zugleich bildet das Individuum, indem es sich organisirt, ein geschlossenes Ganzes, das als solches sich von den anderen Objecten unterscheidet und ein Wesen für sich ausmacht. Jetzt tritt das Leben in die Beziehung nach Außen, in das Verhältniß zu andern Objecten. Wird es in diesem Verhältniß bloß mechanisch determinirt, so hört es auf, seinen Zweck zu erfüllen. Wird es in diesem Verhältniß neutralisirt, so hört es ebenfalls auf, seinen Zweck zu erfüllen. Es hört auf zu sein, was es ist. Also fordert der Begriff des Lebens, daß sich der Lebenszweck auch in der Beziehung nach Außen bethätigt; daß er mit den Objecten außer ihm in eine Gemeinschaft eingeht, welche eine bloß mechanische oder neutrale nicht sein kann. Nun können die Objecte mit dem Zweck keine andre Gemeinschaft haben, als daß sie ihm untergeordnet werden als Mittel. Also fordert der Begriff des Lebens, daß es seinem Zwecke die andern Objecte als Mittel unterordnet. Aber das Leben ist Selbstzweck. Der Selbstzweck braucht keine andern Mittel als die seinigen. Also fordert der Begriff des Lebens, daß es die fremden Objecte in sich aufnimmt und in seine Mittel verwandelt. Diese Verwandlung ist die Aneignung oder Assimilation. Der Begriff des Lebens fordert daher mit der Or-

ganisation zugleich die Assimilation. Wo Leben ist, da ist Selbstgestaltung der eigenen Individualität und Aneignung fremder Objecte.

4. Vermöge dieser Selbstgestaltung und Aneignung bringt das Individuum immer von Neuem sich selbst hervor als den Ausdruck seiner Gattung, erfüllt es seinen Lebenszweck. Es erfüllt ihn noch nicht vollkommen. Denn es soll seine Gattung nicht bloß in sich darstellen und bethätigen, sondern aus sich erzeugen; es soll denselben Lebenszweck von Neuem setzen, indem es ein neues Individuum seiner Art hervorbringt. Die Individuen werden erzeugt durch die Gattung; die Gattung soll wiedererzeugt werden durch die Individuen: so fordert es der Begriff des Selbstzwecks. Das Leben erfüllt seinen Zweck, indem es sich wiedererzeugt und neue Individuen seines Gleichen hervorbringt. So vollendet es seinen Begriff: den Begriff der Selbsterzeugung. Leben erzeugt Leben. Dies geschieht im Gattungsproceß. Neue Individuen werden hervorgebracht, die wieder neue Individuen ihres Gleichen hervorbringen. Der Gattungsproceß setzt sich fort in der endlosen Reihe der Geschlechter, d. h. in der Generation.

5. Wo Selbstzweck ist oder wo ein Zweck sich selbst verwirklicht, da ist Leben, von der niedrigsten Form bis zur höchsten. Wo Leben ist, da erfüllt und bethätigt sich der Lebenszweck. Die Bethätigung des Zwecks ist seine Function; die Mittel dieser Bethätigung sind seine Organe. Die Bildung dieser Organe ist die Organisation. Die Verwandlung fremder Objecte in Lebensorgane ist die Assimilation. Die Erzeugung neuer Individuen ist der Gattungsproceß. Die Forterzeugung ist die Generation. In der Generation erfüllt und vollendet sich der lebendige Selbstzweck; darum ist die Zeugung die höchste Function des Lebens.

Zusatz. 1. Der Begriff des Selbstzwecks fordert den Begriff des Lebens, wie der Begriff des Objects (der Objecte) die Begriffe des Mechanismus und der Neutralisation forderte. So wenig diese letzteren in der speciell physikalischen Bedeutung gelten durften, wo sie nur die Körper betreffen; so wenig gilt hier die Kategorie des Lebens nur von den organischen Körpern. Sie gilt natürlich auch von diesen, aber nicht ausschließlich. Darum sind in dem von uns entwickelten Begriff auch nicht die physiologischen Unterschiede des vegetativen und animalischen Lebens ausgedrückt, sondern die Grundbedingungen und Grundfunctionen alles Lebens. Alles Leben ist Organisation, Assimilation, Generation.

In der organischen Natur sind die Selbstgestaltung (Wachsthum), Selbsternährung und Fortpflanzung der lebendigen Körper die augenfälligen Beispiele dieser Lebensbegriffe.

Aber man redet mit vollem Recht auch von einem geistigen, sittlichen, politischen, religiösen, künstlerischen, wissenschaftlichen Leben u. s. f. Jedes wirkliche geistige Leben erfüllt einen Zweck, von dem es selbst erfüllt und beherrscht wird. Dieser Zweck bildet sich seine Organe in den ihm gemäßen Anlagen, Interessen, Bedürfnissen u. s. f. Diese Organe bilden in Rücksicht auf den Zweck, dessen Mittel sie sind, ebenfalls eine Gemeinschaft, in der sie sich gegenseitig bedingen und fördern. Jeder Mensch hat seinen geistigen Organismus. Was wäre auch das geistige Leben, wenn es nicht die Objecte der Welt in sich aufnähme, nicht fremde Vorstellungen sich aneignete? Alles Lernen ist ein Innewerden, ein geistiges Assimiliren. Der Geist kann nicht leben, ohne zu lernen. Und was wäre das geistige Leben, wenn es sich nicht fortpflanzte? Die menschliche Bildungsgeschichte im Großen, die Erziehung im Einzelnen ist eine Fortpflanzung des Geistes, der reichste und vollkommenste Ausdruck des geistigen Lebens. Auch der Geist hat seine Generationen.

Wir haben von dem Staatsmechanismus geredet (§. 173 Zusatz §. 174 Zusatz). Der Staat soll in seiner höhern Form einen

sittlichen Organismus bilden. Als solcher galt er bei den Alten. Die Staatsgemeinschaft wird bestimmt durch den sittlichen Zweck des Ganzen, durch die Idee der Gerechtigkeit bei Plato. Dieser Zweck organisirt und gliedert den Staat bis in seine einzelnen Theile. Gilt der Staat als sittlicher Selbstzweck, gilt das Ganze als Idee oder Endzweck, so ist der Staat ein lebendiges Wesen, zu dem sich die Einzelnen verhalten, wie die Glieder zum Organismus. Von einem solchen Ganzen darf man sagen, was von dem bloßen Verhältniß des Ganzen und der Theile (ohne den Zweckbegriff) nicht gelten darf: „Das Ganze ist früher als die Theile" (vgl. §. 129. Nr. 2).

Zusatz 2. Der Begriff des Lebens fordert den Begriff des Selbstzwecks oder der innern Zweckmäßigkeit. Diesen Begriff der organischen Zweckmäßigkeit hat Aristoteles erkannt und in seiner ganzen Fruchtbarkeit geltend gemacht, sowohl physiologisch als psychologisch. Unter den neuen Philosophen hat Kant in seiner Kritik der teleologischen Urtheilskraft diesen Begriff in seiner Nothwendigkeit erkannt und gewürdigt durch eine tief eindringende Analyse. Nach Aristoteles kann ohne diesen Begriff das Leben nicht erklärt werden; nach Kant ist er ein nothwendiges, aber bloß subjectiv gültiges Princip zur Beurtheilung des Lebens (§. 178. Nr. 7).

§. 182.

2. Der Widerspruch des Lebens.

Das Leben enthält ein Problem in sich, welches durch die bloßen Lebensfunctionen nicht aufgelöst wird. Die Aufgabe oder der Lebenszweck fordert die Erzeugung der Gattung. Die Lösung der Aufgabe bietet die Erzeugung immer neuer Individuen, welche selbst wieder neue Individuen ihrer Art hervorbringen: das ist der Fluß der Generationen, die endlose Reihe der Geschlechter, welche entstehen und vergehen. Wir haben die Gattung in der Form des endlosen Progresses.

Die jedesmal neue Generation hat die Aufgabe der Fortzeugung. Mit dieser Aufgabe fällt der Gattungszweck zusammen; mit diesem der Lebenszweck des Individuums. So ist immer nur eine bestimmte Generation der eigentliche Träger der Gattung. Nur in der zeugenden Generation lebt die Gattung wirklich. In demselben Maße, als eine Generation den Gattungszweck erfüllt hat, in demselben Maße hat sie ihren Lebenszweck erfüllt: sie stirbt daher ab, wie ein verbrauchtes Mittel der Gattung; sie vergeht und mit ihr die Individuen dieser Generation.

Es leuchtet demnach ein, daß in dem Zeugungsproceß die Aufgabe weder der Gattung noch des Individuums wirklich gelöst wird. Das Individuum bringt es nur bis zur Generation. Die Gattung bringt es auch nicht weiter. In dem beständigen Fluße der Generationen, in dem unaufhörlichen Wechsel der Geschlechter wird die Gattung nicht wahrhaft objectiv und das Individuum nicht wirklich allgemein. Das einzelne Individuum vergeht wirklich, und die Gattung, da sie nur in dem Wechsel der Geschlechter, in dem Entstehen und Vergehen der Individuen erscheint, hört nicht auf zu vergehen. So wird vermöge des bloßen Lebens der Selbstzweck des Allgemeinen in der That nicht erfüllt und verwirklicht.

§. 183.

3. Der Selbstzweck als Erkennen und Wollen.

Die ideale Zweckmäßigkeit.

1. Das Individuum soll die Gattung erzeugen, die es im Gattungsproceß nicht erreichen und objectiv machen kann. So fordert es der Selbstzweck der Gattung, wie der des Individuums. Die Gattung will als solche erzeugt sein, als die

erzeugende Macht der Individuen, als das wahrhaft Allgemeine. Es giebt nur eine Form, die das Allgemeine in diesem Sinne vollkommen ausdrückt: der Begriff. Es giebt nur eine hervorbringende Thätigkeit, die im Stande ist, den Begriff zu erzeugen: das Denken. In dem begreifenden Denken allein wird das Allgemeine wahrhaft objectiv und das Individuum wahrhaft allgemein. Hier löst sich die Aufgabe, die der Begriff des Lebens fordert, aber nicht löst. Sie löst sich im Denken, welches die wahren Begriffe erzeugt und dadurch die Objecte erkennt, welche die Begriffe bilden. In Wahrheit ist das Denken selbst die erzeugende Thätigkeit des Allgemeinen und dieses wird also, indem es gedacht wird, nicht bloß objectiv gemacht, sondern es wird sich objectiv, es objectivirt in Wahrheit sich selbst. In der Selbsterkenntniß erfüllt es seinen Selbstzweck. Es liegt in dem Begriffe und in der Aufgabe des Selbstzwecks, sich objectiv zu werden. Und da der Selbstzweck nur durch sich verwirklicht werden kann, so wird er sich objectiv, indem er selbst sich objectiv macht. Er wird es nicht, indem er lebt, sondern indem er sich denkt und erkennt. Die Erkenntniß ist Zweck; das Denken ist Mittel. Die Erkenntniß durch das Denken giebt den Begriff eines zweckmäßigen Verhältnisses. Denn es giebt in der That zur Erkenntniß kein Mittel, das zweckmäßiger wäre, als das Denken. Was erkannt werden soll, ist das Allgemeine. Wodurch es erkannt wird, ist das Denken, seine eigene Thätigkeit. Hier fallen Zweck und Mittel vollkommen zusammen. Wir haben also den höchsten Begriff der inneren Zweckmäßigkeit. Und da es der allgemeine Selbstzweck oder die Idee ist, die sich in der Erkenntniß erfüllt, so bezeichnen wir diese Zweckmäßigkeit als die ideale, um sie dadurch von der bloß organischen zu unterscheiden.

2. Hier erscheinen die Begriffe „Erzeugen, Sterben, Er-

kennen" in einem Zusammenhange und in einer Verwandtschaft, der nicht zum erstenmal an dieser Stelle entdeckt wird. Ueber diesen Zusammenhang hat der platonische Sokrates so tiefsinnig geredet. Er nannte das Erkennen ein Erzeugen und begriff den Erkenntnißtrieb als den höchsten Zeugungstrieb, der die Philosophie hervorbringt. Dieser Zeugungstrieb, den nur das Denken befriedigt, ist der philosophische Eros. (Das platonische Gastmahl). Das erzeugende Denken ist unsere wahrhaft allgemeine Thätigkeit, unsere wirkliche Gattung, die in uns entbunden und frei wird in demselben Maße, als wir selbst frei werden von den individuellen und sinnlichen Lebenszwecken. Denkend leben oder dem Zwecke der Wahrheit allein leben, heißt den sinnlichen und bloß individuellen Zwecken nicht mehr leben. Das Aufhören dieses Lebens nannte Sokrates Sterben. Und in diesem Sinne sagte er in den letzten Gesprächen vor seinem Tode, daß er schon lange gestorben sei, daß sein Leben in der Philosophie und für dieselbe so viel war als Nichtleben für die Zwecke des bloßen Lebens (Phädon).

3. Der Begriff der Erkenntniß ist durch den Begriff des Selbstzwecks nothwendig gefordert: er schließt diesen Begriff und giebt ihm die letzte (durch die Erkenntniß des Selbstzwecks geforderte) Bestimmung. Die Function des Zwecks ist die Zweckthätigkeit oder das zweckthätige Wirken. Ist der Zweck erkannt, so ist seine Function erleuchtet von der Erkenntniß, so ist das zweckthätige Wirken selbst bestimmt (nicht bloß durch den Zweck, sondern) durch den e r k a n n t e n Zweck, so ist diese Zweckthätigkeit nicht bloß Wirken, sondern W o l l e n. Und der Begriff des Selbstzwecks fordert, wie den Begriff der Erkenntniß, so den des Willens. In diesem Begriff wird ausdrücklich gesetzt und erklärt, was wir in dem Begriffe des Zwecks fortwährend denken mußten, und was in der That dieser Begriff ist. Der Zweck

will erfüllt sein. Der Selbstzweck will sich hervorbringen, er will sich objectiv werden, er will sich erkennen u. s. f. Wo Zweckthätigkeit ist, da will sich etwas verwirklichen, da ist ein subjectives Streben gesetzt, das schon den Willen ausdrückt und ankündigt. Wille ist Zweckthätigkeit im Licht der Erkenntniß.

Der Selbstzweck kann sich nur verwirklichen, indem er seinen Zweck (sich selbst) erkennt und will. In der Erkenntniß ist dieser Zweck sein Object; im Willen ist er seine Aufgabe. Nun aber ist die Erkenntniß selbst Aufgabe, sie ist auch Zweck; ihre Verwirklichung geschieht ebenfalls durch ein zweckthätiges Handeln. Also kann es die Erkenntniß nicht sein, welche den Willen macht; sie kann ihn nur erleuchten. Ohne den Willen zur Erkenntniß giebt es keine Erkenntniß. Wenn aber die Erkenntniß den Willen voraussetzt und doch erst von sich aus erleuchtet, so muß es der Wille sein, der sich selbst dieses Licht anzündet, der die Erkenntniß erzeugt und eben dadurch sich und seinen Zweck vollendet. Das Allgemeine will für sich werden; es will objectiv gesetzt sein, und da es selbst den erzeugenden Grund der Objecte bildet, so kann es aus diesen nur hervorgehen, um sein eigenes Object zu sein, um sich selbst zu erfassen, zu erkennen. Eben darum müssen wir das Allgemeine als Selbstzweck begreifen und diesen als den Willen, der sich entwickelt.

Zusatz. Es kann auf den ersten Blick befremdlich scheinen, daß Erkennen und Wollen hier als logisch-metaphysische Begriffe, als Kategorien auftreten. Die Erkenntniß braucht Kategorien, aber ist sie selbst eine Kategorie? Und es möchte noch sein, daß die Erkenntniß in der Logik vorkommt. Aber was hat der Wille mit der Logik zu schaffen? Er gehört in die Psychologie und Moral, nicht in die Logik und Metaphysik. Die Kategorien, wie es scheint, verirren sich bald in die Physik und Physiologie mit Begriffen, wie Mechanismus und Organismus, bald in die Psycho-

logie und Ethik mit Begriffen, wie Erkennen und Wollen. Einwände dieser Art sind oft gemacht worden. Wir haben gezeigt, daß der Begriff als Object gedacht werden muß, daß der Begriff der Objecte den des Mechanismus fordert. Wir haben gezeigt, daß der Begriff als Zweck gedacht werden muß, als Selbstzweck; daß der Begriff des Selbstzwecks die Begriffe des Lebens, Erkennens, Wollens fordert. In diesem Beweise liegt schon die Rechtfertigung der Sache. In der That sind Erkennen und Wollen Kategorien. Wenn man die Probe der Kategorien darauf macht, daß sie nicht bloß für gewisse Objecte, sondern für alle gelten, daß sie die allgemeine Natur der Dinge ausdrücken sollen, so ist nicht schwer zu sehen, in welchem tiefen Sinne Erkennen und Wollen diese Probe bestehen. Sie gehören nicht bloß zu den sogenannten Vermögen des menschlichen Geistes, sondern in Wahrheit zu den Bedingungen der Welt. Wenn die Welt als Object begriffen wird, so muß sie auch als Erkenntniß begriffen werden, denn Object ohne Erkenntniß ist nichts. Wenn die Welt als Zweck begriffen wird, so muß sie auch als Wille begriffen werden, denn Zweck ohne Willen ist nichts. Es ist nicht zum erstenmal, daß Erkenntniß und Wille als Principien der Welt gelten. Es ist nicht zum erstenmal, daß man gesagt hat: „die Welt will erkannt werden.“ Da hat man Beides in Einem: Wille und Erkenntniß als gegründet in der Natur der Dinge oder vielmehr die Natur der Dinge als gegründet in Wille und Erkenntniß. Kant begreift die Erkenntniß nicht aus den Bedingungen der Welt, sondern die Welt aus den Bedingungen der Erkenntniß; die Natur muß so sein, wie die Möglichkeit der Erkenntniß der Natur fordert. Die Bedingungen der Erkenntniß sind die Bedingungen auch der Erkenntnißobjecte. Aus diesen Bedingungen löst Kant die Grundsätze oder Principien, welche „die Metaphysik der Erscheinungen“ ausmachen. So ist bei ihm die Erkenntniß in der That ein Begriff zur Erkenntniß der Welt, also eine Kategorie in unserem Sinn. „Die Welt als Wille“ ist Schopenhauer's ste-

hende Formel. Bei ihm ist der Wille ein metaphysisches Princip, das einzige metaphysische Princip.

Wären Erkenntniß und Wille nur eine kleine menschliche Provinz in der Welt, so wären sie nicht Kategorien, und ihr Begriff gehörte nicht in die Metaphysik, sondern in die anthropologischen Wissenschaften. Da sie aber Weltprincipien sind, Universalbegriffe, ohne welche der Begriff der Objecte oder der Welt nicht ausgedacht oder vollendet werden kann, so gelten sie nothwendig für Kategorien. Und da sie in der That den Weltbegriff vollenden, so gelten sie nothwendig für die höchsten. Wir haben es hier nicht mit den anthropologischen Functionen des Erkennens und Wollens zu thun und lassen deshalb geflissentlich alle Bestimmungen bei Seite, die in der Psychologie und Moral ausgemacht werden. Man hat die Erkenntniß auch „die Wahrheit oder die theoretische Idee" und den Willen „das Gute oder die praktische Idee" genannt. Ohne diese Ausdrücke zu verwerfen, habe ich sie vermieden, um nicht den Schein einer Vermischung metaphysischer Begriffe mit anthropologischen entstehen zu lassen, den Schein, als ob hier die Metaphysik in den Unterschied der theoretischen und praktischen Philosophie einginge. Sonst habe ich nichts dagegen, daß man den erkannten Endzweck die Wahrheit und den gewollten Endzweck das Gute nennt.

§. 184.

Der Selbstzweck als Entwicklung.

Der Schluß des Systems.

1. In dem Begriff des Willens und der Erkenntniß hat sich der Begriff des Selbstzwecks erfüllt und vollendet. Es könnte scheinen, daß der Selbstzweck damit aufhört, Zweck zu sein. Was kann anderes gewollt werden, als der Zweck? Was kann noch gewollt werden, wenn der Zweck erfüllt ist; wenn der Zweck erfüllt ist, der nicht mehr Mittel werden kann für

einen andern Zweck: der in sich selbst ruhende Endzweck? Der Begriff der Erfüllung ist durch den Begriff des Selbstzwecks gefordert; die Möglichkeit, Mittel für einen andern Zweck zu sein, ist durch den Begriff des Endzwecks ausgeschlossen. Wenn es nun die Erfüllung ist, welche den Zweck aufhebt, so hört der erfüllte Selbstzweck auf, Zweck zu sein, ohne daß er (wie der erfüllte äußere Zweck) anfängt Mittel zu werden. Es liegt also, wie es scheint, in dem Begriffe des Selbstzwecks eine Forderung, mit deren Erfüllung derselbe Begriff streitet, der die Forderung stellt. Hier entdecken wir in dem Begriffe des Selbstzwecks einen Widerspruch, den wir nicht mehr durch einen höheren Begriff, sondern nur aus demselben Begriffe auflösen können, der, wie es scheint, den Widerspruch enthält: aus dem Begriffe des Selbstzwecks.

2. Wir haben den Selbstzweck begriffen als das Allgemeine, das sich specificirt, darum nothwendig vereinzelt, in die Welt der Individuen und Objecte eingeht, diese Welt durchdringt und aus den Individuen selbst wieder hervorgeht oder sich wiedererzeugt, um sich objectiv zu machen oder *für sich* zu sein als Erkenntniß und Wille. In diesem Proceß verwirklicht sich der Selbstzweck. Er verwirklicht sich *nur* in diesem Proceß, in diesem ganzen Proceß, nicht bloß in einem Momente desselben oder in einer seiner Bildungsformen. Der wirkliche Begriff des Selbstzwecks ist daher gleich diesem ganzen Proceß. Er bildet einen Schluß, dessen Mittelglied die Individuen, der Inbegriff aller Objecte, die Welt oder das Universum ausmacht. Das Mittelglied in der Verwirklichung des Zwecks ist dessen Mittel. Also müssen wir die Welt als das Mittel begreifen in der Verwirklichung des Selbstzwecks. Alle Mittel aber in der Verwirklichung des Selbstzwecks sind dessen *eigene* Mittel. Das Verhältniß von Mittel und Zweck kann

hier nur begriffen werden als das der inneren Zweckmäßigkeit. Der Zweck ist hier den Mitteln nicht äußerlich; er ist deren eigner Zweck. Was aber seinen Zweck in sich hat, ist Selbstzweck. Also müssen wir in der Verwirklichung des Selbstzwecks die Welt als Mittel, aber nicht bloß als äußeres Mittel, nicht als Material, sondern als erzeugendes Mittel d. h. ebenfalls als Selbstzweck begreifen. Wir haben also die Verwirklichung des Selbstzwecks als einen Proceß zu denken, in welchem er selbst jedes seiner Mittelglieder erfüllt, ganz erfüllt; in welchem er selbst jede Bildungsform setzt als eine nothwendige Bedingung seiner Vollendung. Wir müssen daher diesen Proceß begreifen als eine fortschreitende Vollendung, in der jedes Mittelglied eine nothwendige Stufe bildet, auf der es um seiner selbst willen existirt; in welcher alle aus demselben Grunde hervorgehen, dasselbe Ziel erstreben und wollen, dasselbe Wesen ausdrücken in fortschreitenden Formen d. h. in verschiedenen Stufen. Dieser Proceß kann demnach nur als Entwicklung gedacht werden. (§. 69 Nr. 1.)

3. Der Begriff der Entwicklung fordert den Begriff des Selbstzwecks, wie wir in dem letzten Abschnitt unserer Propädeutik dargethan haben (§. 70 Nr. 2). Der Begriff des Selbstzwecks fordert den Begriff der Entwicklung, wie sich jetzt am Schlusse unseres Systems zeigt. Die Entwicklung kann nicht ohne Selbstzweck, der Selbstzweck kann nicht ohne Entwicklung gedacht werden. Er ist die Entwicklung selbst. Dieser Begriff löst jenen letzten Widerspruch, der in Wahrheit nur ein scheinbarer war. Denn er kann nur gelten, so lange man den Begriff der Entwicklung nicht versteht. Nur so lange kann es scheinen, als ob das Ziel der Entwicklung die Entwicklung selbst überflüssig mache: als ob die Entwicklung wie eine Leiter sei, die man umwirft, wenn man oben ist, oder wie

eine Eisenbahnfahrt, bei der man an der letzten Station aussteigt. Der Selbstzweck ist seine Entwicklung. Auf die Frage: was ist das Ziel der Entwicklung? giebt es hier nur eine Antwort: die Entwicklung selbst, nichts anderes! Um es in einem Vergleiche zu sagen: die Entwicklung ist nicht, wie die Leiter oder die Eisenbahnfahrt; sie ist wie ein werthvolles und reiches Menschenleben, das nicht seinem letzten Momente gleichkommt, sondern seiner ganzen Entfaltung vom ersten Moment bis zum letzten. Dieses Leben in seinem ganzen Umfange ist der Mensch.

4. Der Begriff des Selbstzwecks ist der Begriff der Entwicklung. Wir haben den Begriff des Selbstzwecks erreicht, indem wir die Begriffe d. h. das Denken entwickelt haben. Die früheren Kategorien fallen nicht ab, indem wir die letzte denken. Sie sind in dieser alle enthalten. Sie sind alle nothwendig, um den Begriff der Entwicklung zu erfüllen und vollständig zu machen. Wollen wir unsere Untersuchungen in ihr Resultat zusammenfassen, in ihrer Summe ausdrücken, die sich keineswegs auf den letzten Posten beschränkt, so ist es nichts anderes als der Begriff der Entwicklung, den wir entwickelt und in seiner ganzen Vollständigkeit gedacht haben. Dies allein war unsere Aufgabe; die Lösung dieser Aufgabe war das durchgängige Thema unseres Systems. Wir wollen, wie es das Schlußwort unserer Propädeutik erklärt hat, in dieser Logik das System und Organon der Entwicklung gegeben haben: das System ihres Begriffs und das Organon, um sie in der Natur der Dinge zu erkennen.